


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft

im katholischen Deutschland.



Dritte Vereinsschrift für 1899.

Joseph Dahlmann S. J., Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.

Köln, 1899.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Schriften der Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.

Jahresberichte und Vereinsgaben.

Commissions-Verlag von J. P. Bachem in Köln.

1876. Jahresbericht. 48 Seiten.

Vereinsschrift. 1. **Zur Einführung.** 2. **Prof. Dr. J. Hergenröther, Der heilige Athanasius der Große.** 3. **Prof. Dr. Franz Kaulen, Assyrien u. Babylonien nach den neuesten Entdeckungen.** 186 S. geh. M. 3.—. (Vergriffen.)

1877. I. **Prof. Dr. Th. Simar, Der Aberglaube.** II. Aufl. 80 S. geh. M. 1.20.

II. **C. Berthold, Die Herrschaft der Zweckmäßigkeit in der Natur.** 98 S. geh. M. 1.60. (Vergriffen.)

III. **R. Baumstark, Die spanische National-Litteratur im Zeitalter der habsburgischen Könige.** 110 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 60 Seiten.

Bericht über die Verhandlungen der Section für Philosophie 29. 8. 1877. 100 Seiten. (Vergriffen.)

1878. I. **Dr. P. Haffner, Eine Studie über G. E. Lessing.** 2. Aufl. 112 S. geh. M. 1.80.

II. **Dr. Friedr. Kayser, Eine Nilfahrt.** 104 Seiten. geh. M. 1.80. (Vergriffen.)

III. **Dr. J. B. Heinrich, Clemens Brentano.** 112 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 156 Seiten.

1879. I. **Fr. Hettinger, Die Theologie der göttlichen Komödie des Dante Alighieri** in ihren Grundzügen. 142 S. geh. M. 2.25.

II. **Dr. Franz Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland bis zum Jahre 1520.** 112 S. geh. M. 1.80.

III. **Heinrich Rodenstein, Bau u. Leben der Pflanze, teleologisch dargestellt.** 104 Seiten. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 64 Seiten.

1880. I. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** I. Theil. 112 Seiten. geh. M. 1.80. (Vergriffen.)

II. **Dr. P. Norrenberg, Frauenarbeit und Arbeiterinnen-Erziehung in deutscher Vorzeit.** 112 Seiten. geh. M. 1.80.

III. **Jos. Galland, Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde.** II. Theil. 132 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 58 Seiten.

1881. I. **Leopold Kaufmann, Albrecht Dürer.** 120 Seiten. geh. M. 1.80.

II. u. III. **Dr. Baudri,** Weihbischof, **Der Erzbischof von Köln, Johannes Cardinal von Geissel und seine Zeit.** 336 S. geh. M. 5.—. (Vergriffen.)

Jahresbericht. 32 Seiten.

1882. I. **Prof. Dr. Const. Gutberlet. Der Spiritismus.** 104 S. geh. M. 1.80. (Vergriffen.)

1882. II. **Karl Unkel, Berthold von Regensburg.** 124 Seiten. geh. M. 1.80.

III. **Prof. Dr. P. P. M. Alberdingk-Thijm, Philipp van Marnix, Herr von Sanct-Aldegonde.** Ein Lebensbild aus der Zeit des Abfalls der Niederlande. 68 Seiten. geh. M. 1.20.

Jahresbericht. 40 Seiten.

1883. I. **Dr. Jos. Pohle, P. Angelo Secchi.** Ein Lebens- und Culturbild. 164 Seiten. geh. M 2.50.

II. **Dr. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen.** 108 S. geh. M. 1.80.

III. **Dr. Herm. Cardauns, Der Sturz Maria Stuart's.** 116 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 44 Seiten.

1884. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus Norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts.** Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. 122 S. geh. M. 1.80.

II. **Prof. Dr. Hipler, Die christliche Geschichts-Auffassung.** 104 S. geh. M. 1.80.

III. **Prof. Dr. Joseph Pohle, Die Sternwelten u. ihre Bewohner.** I. Theil. 128 S. geh. M. 1.80. (Vergriffen.)

Jahresbericht. 52 Seiten.

Anhang: Verzeichniß d. Mitglieder und Theilnehmer der Görres-Gesellschaft. 40 Seiten.

1885. I. **Fr. Wilh. Woker, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani, Bischofs v. Spiga, spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland.** Deutsche Anzzelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zw. Papst u. Kaiser 1703—1709. 132 S. geh. M. 1.80.

II. u. III. **Prof. Dr. Jos. Pohle, Die Sternwelten und ihre Bewohner.** II. Theil. Schluß. 220 S. geh. M. 3.60.

Jahresbericht. 12 Seiten.

1886. I. **Dr. W. Pingsmann, Santa Teresa de Jesus.** Eine Studie über das Leben und die Schriften der hl. Theresia. 116 S. geh. M. 1.80.

II. **Dr. Anton Pieper, Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert.** 116 S. geh. M. 1,80.

III. **Fr. Wilh. Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga** i. p. i., **apostolischer Vicar von Norddeutschland. 1709—1728.** 144 Seiten. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 28 Seiten.

1887. I. **Aurel Adeodatus, Die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino. — Prof. Dr. Dittrich, Die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preußen.** 106 S. geh. M. 1.80.

(Fortsetzung siehe 3. Seite des Umschlags.)

Das

Altindische Volkstum

und

Seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.

Von

Joseph Dahlmann S J.



Köln, 1899.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.



Vorwort.

Vorliegende Abhandlung ist aus einem Vortrage hervorgegangen, welchen der Verfasser auf der diesjährigen Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Ravensburg gehalten hat.

Wenn die Abhandlung über den engeren Rahmen eines Vortrages weit hinaus gewachsen ist, so hat dies nicht zuletzt seinen Grund in dem Wunsche, daß dem sociologischen Bilde des altindischen Volkstums, das in so manchen wirtschaftlichen und socialen Erscheinungen eine hervorragende Stelle im Gesamtbilde der menschlichen Gesellschaft einnimmt, die Aufmerksamkeit zu teil werde, welche dem religiösen Bilde Indiens nicht versagt wurde. Unser Interesse wendet sich in steigendem Maße der wirtschaftlichen Erschließung des fernen und fernsten Ostens zu. Möge der wirtschaftlichen Erschließung in ebenbürtigem Wettbewerb eine wissenschaftliche Erschließung parallel laufen, welche die litterarischen Schätze der beiden größten und ältesten ostasiatischen Kulturvölker nutzbar macht für den Ausbau einer wahrhaft historischen Gesellschaftskunde des fernen Ostens.

Luxemburg, 3. Dezember 1899.

Joseph Dahlmann S. J.



I. Ziele und Wege zur Erforschung des indischen Volkstums.

Seitdem zu Beginn dieses Jahrhunderts die indische Kultur in dem Reichtum ihres geistigen Lebens gleichsam von neuem für die Wissenschaft entdeckt worden, hat sich der Ausblick in eine ungeahnte Welt wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens, religiösen und sittlichen Strebens erschlossen.

Vor allem fesselte die Religion durch die reich und vielfarbig entwickelten Formen ihres Kultus. Wohl bei keinem Volke des indogermanischen Altertums hat sich eine solche Fülle und Vielseitigkeit des religiösen Lebens entwickelt, wie hier. Die Religion erscheint als die bewegende Kraft. In ihr ruht anscheinend das Geheimnis, durch welches sich das indische Volkstum zur Höhe seines wundersamen Kulturlebens emporgehoben hat.

Eine mächtige Förderung gewann die Untersuchung des indischen Religionslebens durch das Prinzip der vergleichenden Forschung. Denn mit dem Studium der vergleichenden Grammatik war auch für die Erforschung der Religionsaltertümer, der Sagen und Rechtsaltertümer ein neuer Morgen angebrochen. Der großartige Triumph, der sich in der eben entdeckten Familien- und Stammesverwandtschaft der indoeuropäischen Sprachen kundgab, lockte zu Untersuchungen auf verwandten Wissensgebieten. Aus der buntesten Vielgestalt der Worte leuchtete ein überraschendes Bild der Familieneinheit. Immer klarer und schärfer trat die tiefe Gesetzmäßigkeit hervor, die eine durch Jahrtausende sich hinziehende Mannigfaltigkeit beherrscht.

Da lag es nahe, die Methode auf andere Gebiete zu übertragen, um auch dort ihre Richtigkeit in neuen Entdeckungen zu erproben. Denn durch nichts konnte sich die aufsteigende Macht der neuen Wissenschaft

unbestrittener legitimieren, als durch den Ruhm neuer Entdeckungen. Die Denkmäler der Sprache lenkten den Blick auf die Denkmäler der Religion und des Kultus. Die ältesten Urkunden der Sprache sind ja auch die ältesten und ehrwürdigsten Denkmäler des religiösen Bewußtseins der Völker. Und so lag es im Zusammenhang von Religion und Sprache begründet, daß die Sprachkunde auch die Religionskunde auf denselben Weg vergleichender Untersuchung mit fortriß. Die Familienähnlichkeit, welche in den verblaßten Zügen des weitverzweigten Sprachbildes hervorschimmerte, sollte sich in Religion und Recht, in Sage und Sitte zu einem lebensvollen Gesamtbilde ergänzen. Man begann nach den übereinstimmenden Zügen in den religiösen Vorstellungen der indoeuropäischen Völker, der Griechen und Italer, der Germanen und Slaven zu forschen. Die lockendste Perspektive eröffnete das *indische* Religionsleben [1].

Schien doch in der Lyrik des Veda ein Kultus und eine Kultur zu uns hinübergerettet, zu denen keine Geschichte mehr aufsteigt. Es ruhte auf dem Liederschatze des Veda ein Schimmer jener ehrwürdig alten Zeit, welche die Völker des indogermanischen Stammes noch in *einer* Familie zusammenhielt. „Nicht ein indisches, sondern eher ein indogermanisches Buch scheinen die Vedas zu sein; sie sind wirklich noch viel mehr ein dem ganzen Stamme gemeinsamer Besitz, als das Eigentum *einer* Familie" [2]. Es stellt „die erste Geistesentwickelung unseres eigenen Stammes" vor Augen. „Sofern wir Arier sind in der Sprache, das ist in unserem Gedankenleben, sofern ist der Rigveda unser eigenes, ältestes Buch" [3].

So glaubten wir denn in den Liedern des Veda noch das religiöse Leben des indogermanischen Urvolkes belauschen zu können. In den göttlichen Gestalten des vedischen Pantheon leuchteten die Urbilder jener mythischen Wesen, welche in späterer Zeit die Höhen des Olymp bevölkern. Und während es der Forschung schwer fällt, überall die alte Natursymbolik wiederzuerkennen, welche an der hellenischen, germanischen, italischen Sagenbildung einen so großen Anteil hat, so sehen wir im Veda die schöpferische Phantasie des Urvolkes gleichsam an der Arbeit, wie sie das bunt verschlungene Gewebe spinnt, das die Naturkräfte personifiziert.

---

[1] Vgl. „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1897: „Der Buddhismus und die vergleichende Religionswissenschaft", Heft 6 ff.

[2] W. D. *Whitney*, „Die Sprachwissenschaft", bearbeitet von J. *Jolly*, 1874, Seite 344.

[3] *Max Müller*, Essays I, 2. — Vgl. R. *Pischel* und K. F. *Geldner*, Vedische Studien, Bd. I, Stuttgart 1889, S. XXI ff.

Nun ist der Zauber der Jugendzeit des indogermanischen Urvolkes längst von dem vedischen Kulturbilde gewichen. Im Veda tritt uns bereits die fest geschnittene Physiognomie des **indischen** Volkstums, jene unterscheidende Eigenart entgegen, wodurch sich sein Wesen zur besonderen Individualität im Kreise der stammverwandten Kulturvölker differenziert hat. Wohl teilt der vedische Inder mit dem Hellenen, Italer, Germanen noch manchen gemeinsamen Zug in Sitte und Sage, in Religion und Recht. Sind sie doch Sprößlinge derselben Wurzel, Zweige desselben Stammes. Aber wenn die linguistische Paläontologie es unternimmt, mit Hilfe des Veda das Bild der Urzeit mosaikartig zu rekonstruieren, so findet sie bald, wie schadhaft nach jeder Seite die Materialien sind, mit welchen sie arbeitet [1]). Nur ein zweifelhafter Erfolg begleitet die geschichtliche Wiederbelebung der Urzeit. Denn in dieser poesiegeweihten Urkunde der vedischen Inder spricht sich bereits des Volkes religiöse Art und Sitte in so ausgeprägten Formen aus, daß alle nachfolgende Entwickelung nur wie die schärfere Ausführung eines in den Umrissen bestimmten und festgelegten Charakterbildes erscheint. Im Mittelpunkte steht das Opfer, steht das **Brahma**.

Das Wort „Brahma" ist, wie man wohl sagen darf, zum Schlagworte für die gesamte spezifisch indische Welt geworden. Die Geschichte dieses Wortes im weitesten Sinne ist die Geschichte des religiösen und geistigen Lebens der Inder. Ist sie nicht die Geschichte des indischen Volkes überhaupt?

Fast könnte es so scheinen. Denn die Entwickelung, welche vom Brahma zum Brahmana, vom Brahmana zum Brahmanismus führt, umspannt das gesamte Leben des Volkes, und wenn sich im Worte „Brahmanentum" der Inbegriff der indischen Gesellschaft ankündigt, so bezeichnet die Stufenfolge: Brahma, Brahmana, Brahmanismus ebenso viele Phasen des **socialen** wie **religiösen** Fortschrittes.

Brahma ist ursprünglich der Ausdruck des im Opfer sich kundgebenden religiösen Strebens und Sehnens; es steht gleichbedeutend für das Opfer und für dessen alle Welten durchdringende Macht. Seit den ältesten Zeiten bildet das Opfer den bewegenden Mittelpunkt des geistigen Lebens. Es erscheint als die Verkörperung der die physische und sittliche Weltordnung beherrschenden Gesetze, welche in dem Worte Rita zusammengefaßt werden [2]). Rita bezeichnet „Ordnung", „Gang". Was der Ord-

[1]) Vgl. O. **Schrader**, Sprachvergleichung und Urgeschichte, linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage, Jena 1890.

[2]) A. **Ludwig**, Die Mantra-Litteratur und das Alte Indien, als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda, Prag 1878, S. 284 ff.

nung gemäß seinen Lauf nimmt, was dem natürlichen Sein und Wesen entspricht, das alles ist Rita. Rita bedeutet das dem Weltganzen und den Einzelerscheinungen innewohnende Gesetz der Harmonie. Wenn Sonne und Mond jahraus, jahrein ihren festen Lauf nehmen, so wandeln sie in den Bahnen des Rita; wenn die elementaren Kräfte der Natur ineinandergreifen zu gemeinsamem Wirken, ohne störend oder zerstörend ihre Macht zu entfalten, so folgen sie dem geheimnisvollen Gesetze des Rita; wenn das organische Leben in tausend Blüten und Formen aufsprießt, so wurzelt es im tiefsten Grunde des Rita. Ueberall waltet Rita als das Gesetz der Ordnung und des Lebens, als die tragende Macht der Welt, als die schöpferische Kraft der Natur. Aber Rita als Inbegriff der Ordnung umschließt eben so enge die Sphäre des sittlichen Strebens wie die Welt des natürlichen Schaffens. Wenn der Mensch nach Recht und Gerechtigkeit handelt, so folgt er dem Pfade des Rita. Rita ist Wahrheit, das Grundmaß der sittlichen Güte; es wirkt in des Menschen Brust als sittliches Gesetz, im Leben der Gesellschaft als sociale Norm. „Wer dem Rita folgt, dessen Pfad ist schön zu gehen und dornlos"[1]. In Rita laufen alle Fäden des so reich und mannigfach ausgesponnenen Gewebes der Welt zusammen. Von Rita breitet sich das Weltganze in der Schönheit und Harmonie des Zusammenwirkens aller seiner Kräfte aus. Das Gesetz der Ordnung ist die göttliche Macht der Schöpfung, und diese Macht tritt im Opfer sichtbar in die Erscheinung. Das Opfer soll die Weltordnung erhalten; im Opfer bethätigt sich die erhaltende Macht des geheimnisvollen Gesetzes der Harmonie der Sphären, und in seiner zwischen Gott und Welt vermittelnden Stellung erscheint das Opfer geradezu als die sichtbare Verkörperung der Weltordnung. Weltordnung und Opfer, göttliche Kraft und menschliches Ringen fließen in einem Begriffe zusammen, der als das Brahma sowohl das schöpferische Element göttlicher Macht als das religiöse Element menschlicher Anerkennung dieser Macht zum Ausdruck bringt.

Wohl bei keinem indogermanischen Volke ist das Wesen des Opfers so tief erfaßt, so folgerichtig durchgebildet worden, wie bei den Indern im Begriffe des Brahma. Brahma ist göttliche Potenz; aber es bedeutet ebenso sehr die geistige Erfassung dieser göttlichen Potenz durch das Opfer. Als Brahma übt das Opfer seine allschaffende Wirksamkeit aus; es trägt und erhält die Welt. Daß die Flüsse strömen, daß die Morgenröte zur festgesetzten Zeit wiederkehrt, daß die Sonne ihren Pfad findet, daß die Welt Ordnung und Zusammenhalt bewahrt, ist das Ergebnis der im Opfer sich bethätigenden Macht des Brahma[2].

[1] H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 195 ff.

[2] Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 197.

So zeichnet uns bereits die vedische Opferlyrik die souveräne Herrlichkeit des Brahma und des Opfers. Alles ist vom Opfer abhängig. Aus dieser beherrschenden Stellung des Brahma ergab sich wie von selbst die beherrschende Macht jener, denen die Pflege des Opfers zufiel. Mit der Entfaltung des Brahma-Begriffes wuchs die sakrale und sociale Bedeutung der Hüter des Opfers. Die Macht des Opfers teilt sich dem berufenen Opferer mit. Sie verkörpert sich im Priestertum, Brahma in den Brahmana. Und so entsteht eine gesellschaftliche Gruppe, die als Trägerin des Kultus in dem Maße alle anderen Gruppen und Klassen überragt, als Brahma und der Opferkultus selbst an religiös-socialer Bedeutung jede andere Institution der altindischen Gesellschaft zu übertreffen scheint. Wollen wir daher die sociale Bedeutung des indischen Priestertums in ihrer Wurzel erfassen, so müssen wir auf die sociale Bedeutung des Opfers zurückgehen. Ich sage: „sociale Bedeutung". Denn in eben jener großen religiösen Auffassung von der kosmischen Potenz und Wirksamkeit des Opfers war die sociale Macht des Brahma wie im Keime gegeben. Im Opfer gründete das Rita als Gesetz der Weltordnung. Wo das Opfer fehlte, verlor die in Rita wirksame Harmonie und Gesetzmäßigkeit ihren Halt. Es brach die Anarchie der physischen und moralischen Welt ein. Daher durfte die Flamme des Opfers, in der das Brahma sichtbar verkörpert leuchtete, niemals erlöschen. Die Hüter des Opfers waren die Hüter der in Rita gegebenen physischen und moralischen Ordnung.

Unter diesem Gesichtspunkte hat die Entwickelung des Brahmabegriffes eben so sehr eine socialgeschichtliche wie religionsgeschichtliche Seite. Das im Brahma ausgesprochene und im Brahmana ausgebildete religiöse Ideal erscheint als Brahmanismus wie die Vormacht des gesamten indischen Kulturlebens. Und die Bedeutung der vedischen Opferlyrik liegt gerade darin, daß sie uns gestattet, die Phasen des Brahmanismus als der führenden Macht des indischen Volkstums, wie man behauptet, bis in die fernste Epoche zurückzuverfolgen. Denn wenn wir auch nicht so weit mit Professor Jacobi[1]) zu gehen geneigt sind, daß wir das vedische Ritual in die Zeit von 2500—3000 v. Chr. zurückführen, so genügt uns die untere Grenze von 1200 v. Chr., um ein Entwickelungsbild der im Brahmanismus wurzelnden Gesellschaft zu gewinnen, das sich über mehr als 3000 Jahre in ungebrochener Linie ausdehnt. Es gilt da keine einfachen Zustände eines noch primitiven

[1]) H. Jacobi sucht aus astronomischen Gründen ein wesentlich höheres Alter des Rigveda abzuleiten. Nach ihm ginge bereits das vedische Ritual auf die Zeit von 2500 bis 3000 v. Chr. zurück. Vergleiche dagegen Herm. Oldenberg in Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 50, Jahrg. 1896, S. 450 ff.

Religions- und Kulturlebens zu beobachten. Das Volkstum dieses liturgischen Denkmals trägt in seinem Priestertum und in der vielseitig entwickelten Opfertechnik bereits das feste geschichtliche Gepräge der brahmanischen Gesellschaft. Der Organismus des Opferwesens ist bis ins kleinste gegliedert, die Funktionen sind auf die verschiedenen priesterlichen Gruppen verteilt. Die Hymnen bleiben unverständlich, wenn wir ihnen nicht das ausgebildete System des Opfertums und Priestertums zu Grunde legen, in welchem die spezifisch indische Religion sich zu einem der bedeutsamsten religiösen Denkmäler der Menschheit ausgebaut hat. So fremdartig wild und grotesk das Bild des Kultus dreinschauen mag, so bleibt es nichtsdestoweniger eines der lehrreichsten Studienobjekte. Ist es doch die Religion, die anscheinend dem ganzen indischen Leben seine eigentümliche Färbung giebt. Sie durchdringt das ganze Leben, begleitet jede Handlung, jedes Ereignis im Leben des einzelnen, im Leben der Gesamtheit. Religion und Gesellschaft verschmelzen zu einem Leben, das in unüberwindlicher Festigkeit beharrt, in dem erhaltenen Gepräge nicht wechselt. Die Religion überschattet das vielgestaltige Wirken dieses kulturell hoch veranlagten Volkes, und auf religiösem Gebiete tritt uns die einzigartige Persönlichkeit des Volkstums am schärfsten entgegen [1]).

So begreift es sich wohl, warum das religiöse Leben des indischen Volkes bislang im Vordergrunde des allgemeinen Interesses stand. Der gesellschaftliche Organismus schien nur das Ergebnis des im Brahmana konzentrierten Priestertums zu sein, der Brahmanismus die Summe aller vom Opfer und Kultus ausgehenden Institutionen des socialen Lebens. Und wer die aufsteigende Entwickelung verfolgt, welche das Kultusleben nahm, wer die mannigfachen Formen betrachtet, in denen es sich durch drei Jahrtausende ausbreitete, die Masse vielgliederiger Gebilde, in denen es sich verzweigte, dem könnte in der That das sociale Leben nur wie ein Anhang des religiösen Lebens erscheinen. Das indische Volk „in seiner tiefen Insichgekehrtheit" wird ihm „zum Sonderling unter den Völkern" [2]). Es ist „von Lebensformen und Gewohnheiten des Denkens beherrscht, die für die Maßstäbe der nichtindischen Welt inkommensurabel" sind. „Ohne eine Vergangenheit, deren Gedächtnis fortgelebt hätte, ohne eine Gegenwart, die man in Liebe und Haß sich anzueignen entschlossen war, ohne eine Zukunft, auf die man hoffen und für die man wirken konnte, träumte man bleiche, stolze

[1]) J. Dahlmann, Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, Berlin 1896, S. 46 ff.

[2]) H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2. Aufl. Berlin 1890, S. 2, S. 9 ff.

Träume von dem, was über aller Zeit ist, und von dem eigenen Königtum in diesen ewigen Reichen." Der Schwerpunkt aller Interessen wurde von außen nach innen gelegt. Die Güter der Außenwelt verloren ihren Wert. „In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichtümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges entschwand dem Volke, dessen körperliche Organisation unter kühleren Himmelsstrichen ihre Ausprägung empfangen hatte, die frische Jugendkraft, in der es von Norden her eingedrungen war. Menschen und Völker reifen in jenem Lande, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um ebenso schnell an Leib und Seele abzusterben" [1]. Kann es überraschen, wenn der Inder sich früh von dem abwandte, was zuvörderst ein Volk jung und gesund erhält, von der Arbeit und dem Kampf um Heimat, Staat und Recht? Der Gedanke der Freiheit mit all' den lebenschaffenden, freilich auch mit den todbringenden Mächten, die er in sich trägt, blieb in Indien immer ungekannt und unverstanden. Menschenwillkür darf nicht rütteln an der Weltordnung Brahmas, an dem Naturgesetze der Kaste, welches das Volk in den Willen des Königs, den König in den Willen des Priesters gegeben hatte. „Dem Inder sind die besten der Interessen und Ideale, die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen, fremd. Wollen und Handeln ist überwuchert vom Denken. Wo aber einmal das innere Gleichgewicht zerstört, das natürliche Verhältnis zwischen dem Geist und der Realität der Welt verloren gegangen ist, hat auch das Denken nicht länger die Kraft, Gesundes gesund zu erfassen. Das, was ist, erscheint dem Inder wertlos gegen die Umrahmungen, mit denen seine Phantasie es einfaßt, und die Gebilde dieser Phantasie wuchern in tropischer Ueberfülle formlos und maßlos und kehren sich schließlich mit furchtbarer Macht gegen ihren Schöpfer. Ihm bleibt die wahre Welt, von den Gestalten der eigenen Träume verhüllt, ein Unbekanntes, dem er weder zu vertrauen, noch das er zu beherrschen vermag: Leben und Glück im Diesseits bricht zusammen unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits" [2].

So zeichnet uns Oldenberg das Bild des altindischen Volkstums und seiner Gesellschaft als Staffage und Hintergrund zur Genesis des Buddhismus. Ein seltsames Bild! Das indische Volk erscheint wie ein Volk von Träumern, dem im Kreise der verwandten Kulturvölker nur die Rolle des weltflüchtigen Asceten zugefallen war. Den großen socialen und wirtschaftlichen Problemen der Wirklichkeit entzieht es sich, um schlaff und unthätig sich in das Gewebe seines Mysticismus und Pessimismus einzuspinnen. Die Welt ist eine Fata Morgana, deren bestrickendes

[1]) H. Oldenberg, Buddha, S. 12. — [2]) H. Oldenberg, a. a. O. S. 13.

Bild vor der einzigen Realität des Jenseits in Nichts zerfließt. „Die sichtbare Verkörperung der jenseitigen Welt inmitten des Diesseits ist die Kaste der Brahmanen, der Wissenden und Könnenden, die dem Menschen den Zugang zu den Göttern zu eröffnen und zu verschließen, ihm dort oben Freunde und Feinde zu erwecken Macht haben. In dem Stande der Brahmanen allein war den Kräften, welchen es versagt blieb, im staatlichen Leben sich zu entfalten, Raum zum Schaffen gegeben, freilich zu welch' einem Schaffen! Statt der Lykurge und Themistokles, die das Geschick den Indern nun einmal vorenthalten, haben sie desto mehr Arunis und Yajnavalkyas gehabt, die alle Geheimnisse von Feueropfer und Somaopfer meisterlich zu ergründen und nicht minder meisterlich die Ansprüche zur Geltung zu bringen wußten, die gegenüber dem weltlichen Wesen den Vertretern des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, zukommen."

Im Brahmanentum „hat sich das eigenste Wesen, wenn man will, der böse Genius des indischen Volkes verkörpert".

Entspricht dieses Bild der Wirklichkeit?

Die Frage muß um so entschiedener verneint werden, je mehr die bevorzugende Betrachtung des Religionslebens den Blick von dem innersten Leben und Weben jener socialen Mächte abgelenkt hat, die dem Volkstum seine wahrhaft hochstrebende Kraft gegeben haben. Die im Brahma und Brahmanismus wurzelnden religiösen Erscheinungen Indiens stellen zwar eine hervorstechende Seite des indischen Volkstums dar; aber sie sind nichts weniger als der vollwertige Ausdruck seiner Gesamtentwickelung. Nur wer den Blick einseitig dem religiösen Elemente zuwendet, dem in der That bleibt die wahre Welt des socialen Organismus „von der Gestalt der eigenen Träume verhüllt". Seltsam, daß dieses Volk, das nur „bleiche, stolze Träume von dem, was über aller Zeit ist, zu träumen wußte und von dem eigenen Königtum in diesen ewigen Reichen" phantasierte, sich im zähen, unüberwindlichen Konservatismus durch Jahrtausende bewahrt hat! Es hat die Fluten der Jahrhunderte überdauert, welche die größten politischen Umwälzungen herbeiführten, dank „seiner tiefen Insichgekehrtheit", welche „den Schwerpunkt der Interessen von außen nach innen" verlegte. Die Außenwelt hatte ihren Wert verloren, und weil „Wollen und Handeln überwuchert wird vom Denken", wird zwar „das innere Gleichgewicht zerstört, wird „das Verhältnis zwischen dem Geist und der Realität der Welt" unterbrochen, aber um so innerlicher festigt sich das Volkstum in dem Gedanken an das Jenseits und schützt sich gegen den einflutenden Wechsel des staatlichen und politischen Lebens. Nicht trotz, sondern weil es schon frühe die frische Jugendkraft einbüßte, um, „gleich den Pflanzen der



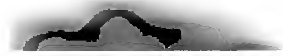
Tropenwelt", „eben so schnell an Leib und Seele abzusterben" wie es herangereift war, darum ist ihm ein Los beschieden, das jenen Bruderstämmen versagt blieb, die im Kampf um Heimat, Staat und Recht sich jung und gesund erhielten und doch zuletzt „den todbringenden Mächten" erlagen!

Wer vom indischen Volkstum ein so wunderliches Charakterbild entwirft, der giebt der Volkskunde und Gesellschaftskunde ein Problem zu lösen, das einzig in seiner Art ist. Denn wenn es wahr ist, daß der Inder sich schon frühzeitig von jenen Interessen und Idealen abwandte, „die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen", wie erklärt es sich, daß sein Volkstum sich durch alle Stürme und Wechsel in seiner unterscheidenden Eigenart behaupten konnte? Aus dunkler Vorzeit ragt dieses Volkstum in die Gegenwart hinüber. Vergangenheit und Gegenwart sind durch eine Entwickelung verknüpft, die eine solche Stetigkeit bekundet, daß sie die festgeschnittenen Züge der Volkspersönlichkeit in voller Schärfe durch drei Jahrtausende bewahren konnten. Wir gewahren keine Spur, daß das Diesseits „unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits zusammenbricht". Und wenngleich „das Denken nicht länger die Kraft hat, Gesundes gesund (!) zu erfassen", so zeigt das Volk in dem ganzen Reichtum seiner Institutionen heute noch eine unverwüstliche Lebenskraft und Selbständigkeit.

Wäre das innere Leben des Volkes so mark- und kraftlos, wie Oldenberg es schildert, es hätte längst den einbrechenden Fluten weichen müssen. Gleich so manchen, einst zu hoher Blüte entfalteten Kulturen würde auch die indische Volkskraft innerlich gänzlich verfault und zusammengebrochen sein. Oder erzeugt der im Brahmanentum „verkörperte böse Genius des Volkes", d. h. jene religiöse Spekulation, „die alle Geheimnisse von Feueropfer und Somaopfer meisterlich zu ergründen sucht", diese unbezwingbare Widerstandskraft, an der alles wie an einem ehernen Wall abprallt? Denn obgleich Indien sich äußerlich in der Berührung mit der westlichen Kultur der antiken Welt [1]) und unserer Zeit [2]) manche Errungenschaft angeeignet hat, so blieb und bleibt doch das Volkstum als solches innerlich von dem umbildenden und kräftigenden Einfluß, der das Wesen erfassen könnte, unberührt. Woher also der feste, trotz allem Wechsel beharrende Kern? Diese Frage führt uns zum Bilde des socialen Lebens. Mag auch Religion und Philosophie zu dem Gesamtbilde recht hervorstechende Züge liefern, so ist doch der Idealismus

[1]) Vgl. Goblet D'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce, Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde. Paris 1897.

[2]) P. N. Bose, A History of Hindu-Civilisation during British Rule. London 1894—1896, vol. II, S. 29 ff.





seines Denkens und Dichtens, der Mysticismus seines religiös-sittlichen Strebens nicht das belebende und zusammenhaltende Element des Volkstums geworden. Am allerwenigsten wurzelt hier die unterscheidende Eigenart des Volkes.

Man mag der von Brahma ausgehenden religiösen Spekulation einen noch so tiefgreifenden Einfluß auf das gesamte geistige Leben einräumen, so gestattet dies uns keineswegs, des Volkes innerste und persönlichste Geschichte in „die bleichen, stolzen Träume", wie sie Oldenberg schildert, aufzulösen. Seit den ältesten Tagen ist der Inder zu realistisch gewesen, um „das, was ist, gegen die Umrahmungen, mit denen seine Phantasie es einfaßt, wertlos erscheinen" zu lassen. Neben den litterarischen Gebilden dieser Phantasie, die „in tropischer Ueberfülle formlos und maßlos wuchern", entwickelte sich Bau und Leben eines socialen Körpers, der die Frische jugendlicher Thatkraft offenbart. Anstatt in die kahle Allgemeinheit eines abgelebten Alters zu zerfließen, zeigt er die reichsten und bestimmtesten Gliederungen. Es leuchten die männlich kraftvollen Züge eines Volkstums, das in selbstbewußtem Drang nach den kühnsten Erfolgen ringt. Selbständige Kraft macht sich geltend. Sie weist auf nahezu allen Gebieten individuell geprägte Schätze der Arbeit auf. In der Geistesarbeit hat das alte Indien wenig geborgt. Und wenn „durch eigene Arbeit sich ein Volk legitimiert", wenn Arbeit und selbständiges Können die Völker sondert und persönlich macht, dann hat das indische Volkstum sich in ausgeprägter Individualität bezeugt durch die Formen und Ergebnisse seines s o c i a l e n Lebens. In dem Aufbau seines gesellschaftlichen Organismus giebt sich das ureigene Wesen einer kraftvoll gegliederten Volkspersönlichkeit zu erkennen. Denn was wir Volkspersönlichkeit nennen, das sind die eigenartigen, einem Volke allein zugehörigen Formen und Ergebnisse der Arbeit, in denen es sich ausweist im Kreise der Völker. Dieses Bild bleibt uns allerdings verhüllt, wenn wir den Blick nach den nebelhaften Fernen des philosophischen Idealismus und Mysticismus richten, ohne in die Tiefen jenes socialen Entwickelungsprozesses zu schauen, aus dem die Sonderart der indischen Volkspersönlichkeit in der wundersamen Vielseitigkeit ihres Könnens hervorging.

Ich bin der letzte, welcher die hohe Bedeutung des religiös-philosophischen Lebens für das Gesamtleben des indischen Volkes leugnen wollte. Es geht ein mächtiger Zug durch das geistige Leben des Volkes zur Erforschung der letzten Gründe alles Seins, und in immer neuen Systemen und Idealen sucht die Spekulation den Zweifel zu bannen, der sich bereits in der vedischen Opferlyrik der Göttergestalten bemächtigt und von den Herolden der vedischen Offenbarung behauptet, daß sie

selbst im „Nebel“ sich befinden und andere durch ihr Geschwätz bethören[1]). In dem als „Einheitslied“ beschriebenen vedischen Hymnus gährt und regt sich ein mächtiges Verlangen nach dem Urgrund aller Erscheinungen, und wenn der philosophische Dichter bereits singt: „Vielfach benennen, was nur Eines ist“, „Eines ist auch dies und zum All geworden“, so verrät das pantheistische Schlagwort eine höchst charakteristische Seite der vorgeschrittenen Spekulation. Denn es ist der in Brahma ausgebildete Einheitsgedanke, welcher der gesamten forschenden Betrachtung der folgenden Zeit zum Ausgangspunkt und Endziel wird. „Es giebt nur eine einzige Wesenheit, eine absolute Wirklichkeit der Dinge. Alles andere ist Schein und Täuschung.“ Diesen Satz müssen wir immer im Auge halten, wenn wir das in buntester Mannigfaltigkeit sich auflösende philosophische Leben, das wilde Durcheinander der Lehrmeinungen in seinem Ursprung zu erfassen suchen. An anderer Stelle[2]) habe ich dargelegt, daß die Geschichte keiner morgenländischen Philosophie so reich an packenden Gegensätzen und deren unverhohlenem Widerstreite ist, wie die Geschichte der indischen Philosophie. In den Kämpfen zwischen den Schulen, die dieses Geistesleben so lebendig charakterisieren, sind alle Elemente der alten und modernen Geisteskämpfe schon frühe aufeinandergestoßen, Idealismus und Materialismus, Realismus und Nihilismus, Skepticismus und Sensitivismus. Wo eben das philosophische Leben einen kräftigen Aufschwung nimmt, da regen sich auch mit einemmale die mannigfachsten Gegensätze. So bietet sich in den großen religiös-philosophischen Gruppen Indiens ein bedeutsames Stück des geistigen Ringens und Schaffens des Volkes dar, und dieses Bild ist um so anziehender, als die eine Idee des Brahma die gesamte Entwickelung beherrscht, und auch dort, wo das System oder die Schule einen Abfall von dem einen göttlichen Sein bedeutet, der neuen Richtung eine ganz eigenartige Färbung giebt. Das Brahma als göttliches Sein ist der ideale Urgrund des religiösen Lebens in Indien. In ihm konzentriert sich das religiöse Bewußtsein des Volkes, die Religion selbst. In allen Stadien ist Brahma der Mittelpunkt der Spekulation. Insofern nun das religiöse Leben mit dem socialen Leben enge verwachsen ist, gipfelt das gesamte Leben der Gesellschaft in Brahma als dem vornehmsten Ausdruck aller religiösen und sittlichen Ideale des Volkes. Von diesem in Brahma ausgesprochenen religiösen Grundgedanken ging ein Streben aus, das sich in Sitte und Recht, in Wissen und Kunst große und ruhmwürdige Denkmäler geschaffen hat. In der tiefen Erfassung des religiösen Grund-

[1]) P. Deußen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. Bd., Erste Abteilung. Leipzig 1894. S. 95 ff.

[2]) Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berlin 1898, S. 35.

gedankens erwuchs dem Volke eine seltene Kraft und Fruchtbarkeit. Auf dem Urgrunde des vom Brahma ausgehenden religiösen Wesens der Inder erhob sich die Kultur zu den höchsten Idealen ihres geistigen Schaffens im Bereiche der Philosophie und des Rechts.

Aber ist das gleichbedeutend mit einem nur der jenseitigen Welt zugekehrten Geistesleben, mit einem Kulturleben, das auf die „Realität der Welt" verzichtet, um lediglich den Geheimnissen des Jenseits nachzuspüren?

Nur in dem Stande der Brahmanen soll „den Kräften noch Raum zum Schaffen geblieben" sein, aber zu einem Schaffen, dem es versagt ist, die besten Interessen und Ideale, „die jedes gesunde Volksleben ergreifen", zu erfassen und zu verwirklichen. „In spielender Leichtigkeit umspann man die Oberfläche der Dinge mit den Bildern, deren Ueberfülle der eigenen Phantasie entströmte, hier anmutig, dort seltsam verschnörkelt, reich an Farben, arm an festen, energisch gezogenen Linien, bald ineinander verschwimmend, bald sich wieder sondernd, in immer neuen Formen sich verschlingend." „Deutliche Spuren dieses schnell immer mehr überhand nehmenden geistigen Erschlaffens" findet Oldenberg bereits bei dem vedischen Arier „auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern" [1]. Das Volk verzichtet auf „die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen". „In der üppigen Stille (!) ihres neuen Heimatlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunkeln Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Charakterzüge des Hindutums in sich entwickelt, erschlafft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen im stande war, erschlafft nicht minder durch das thatenlose Genießen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde darbot, durch ein Leben, dem die großen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muß fehlte."

Darum soll denn auch die geistige Arbeit „arm an Spuren jenes mühevollen Ringens sein, dem allein es beschieden ist, die Tiefen der Realität auszuschöpfen, die eigenen inneren Welten in kräftiger Freudigkeit heranzureifen". Und das alles ist das Werk der „Brahmanenkaste", dieses „bösen Genius des indischen Volkes".

Nein, nicht „der böse Genius des indischen Volkes", sondern einseitige Betrachtung gewisser religiösen Erscheinungen hat diese „Charakterzüge des Hindutums" entwickelt. Anstatt „die Tiefen der Realität auszuschöpfen", d. h. sich der Wirklichkeit des socialen Lebens zuzuwenden,

[1]) Oldenberg, Die Religion des Veda, S. 2 ff.



die uns das regste Schaffen auf allen Gebieten vor Augen stellt, heftet man den Blick auf die Auswüchse der religiösen Eigenart der Inder, welche stellenweise das wahre Bild überwuchern und verdecken, spielt und tändelt an der „Oberfläche der Dinge mit Bildern, deren Ueberfülle der eigenen Phantasie entströmen". Diese religiösen Bilder und Skizzen mögen „anmutig", „seltsam verschnörkelt", „reich an Farben" sein; aber sie sind „arm an festen, energisch gezogenen Linien", arm an wirklichem Leben und Schaffen des indischen Volkstums. Sie verfälschen uns den Maßstab an dem Aufschwung, den das geistige und wirtschaftliche Leben des Ariers auf indischem Boden „in der neuen Heimat" genommen hat.

Auf indischer Erde, „in dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichtümern üppig gesegneten Tropenlande" soll er „die frische Jugendkraft" verloren haben, die er aus den heimatlichen Bergen mitbrachte. Ich finde das Gegenteil. Erst auf indischem Boden entwickeln sich die im Volke schlummernden Kräfte zu jenem Universalismus, der alle Gebiete umspannt. Der Grundzug des Charakterbildes ist nicht „überhandnehmende geistige Erschlaffung", „thatenloses Genießen", dem es versagt ist, „die Tiefen der Realität auszuschöpfen". Es zeigt sich ein kräftiges Streben, eine Vielseitigkeit des Ringens, die nur von einem arischen Bruderstamme übertroffen wird, eine „gesunde Männlichkeit", die es versteht, „das Gesunde gesund zu erfassen". Vor uns steht in frühester Zeit ein Volk, das sich mit kühner Entschlossenheit der Wirklichkeit zuwendet. In alle Verhältnisse des wirtschaftlichen Lebens greift es thätig und fördernd ein. Seltsam klingt es, wenn „das reiche Land" so dargestellt wird, als habe es jede Arbeit, jedes mühevolle Ringen überflüssig gemacht. Wir finden im Gegenteil in den Hymnen nicht weniger als in den späteren Denkmälern die deutlichen Spuren eines Lebens und Schaffens, dem keineswegs „die großen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muß fehlte" [1]). Das Volk in seiner Gesamtheit war vor große wirtschaftliche Aufgaben gestellt, zunächst in dem Anbau des Bodens. Es zeigte sich der Bewältigung umfassender wirtschaftlicher Probleme gewachsen, indem es, nicht zufrieden mit der Fülle und Fruchtbarkeit, welche ein günstiges Geschick ihm schenkte, die innere Kraft des Bodens durch großartige Anlagen zu mehren und zu stärken suchte. Und daß das „starke und harte Muß" dem Volke „die stählenden Leiden" verschaffte, davon legen die älteren vedischen Denkmäler und die älteren buddhistischen Urkunden reichlich Zeugnis ab. Was wir uns aber unter einem Ringen vorstellen sollen, dem es beschieden ist, „die eigenen inneren Welten in kräftiger Freudigkeit heranzureifen", bleibt mir so „ver-

[1]) Oldenberg, a. a. O.

schwimmend“, „in immer neuen Formen sich verschlingend“, daß sich damit kein konkretes Bild verbinden läßt. Kann man denn „die wahre Welt“ des indischen Volkstums nur so schildern, daß sie wie „das Gebilde einer in tropischer Ueberfülle wuchernden Phantasie“ ganz „formlos“ erscheint? So ließen sich die alten Inder die wahre Welt „von den Gestalten der eigenen Träume nicht verhüllen“, daß „ihnen Glück und Leben im Diesseits zusammenbricht unter der Last des überschwer wuchtenden Gedankens an das Jenseits“.

Mit dem Schwunge philosophischer Spekulation wetteifert die Arbeitsamkeit eines praktisch unternehmenden Geistes in Handel und Gewerbe. Die Signatur des Volkstums der alten Zeit ist Entfesselung und Entfaltung aller Kräfte, welche die Blüte der Kultur bedingen. Und wenn es zum Fortschritte einer Kultur gehört, daß sie die verschiedenartigsten Entwickelungen gleichzeitig umfaßt, so hat das indische Volkstum diese Bahn der fortschreitenden Entwickelung bereits frühe eingeschlagen. Das Volk ist charakterisiert durch den Geist des Strebens nach steter Vermehrung der materiellen und geistigen Güter, durch den Geist des Wetteifers, der ihm Kraft und Beharrlichkeit giebt. Es ist daher ein grober Irrtum, wenn das indische Kulturleben so eingeschränkt wird auf „die Kaste der Brahmanen“, daß einzig innerhalb dieses Standes noch Raum zum Schaffen und zu einem Schaffen gegeben war, das „arm ist an Spuren mühevollen Ringens“. Selbst für das in erster Linie von den Brahmanen gepflegte religiöse und philosophische Leben trifft das nicht zu.

Man mag die religiöse Spekulation der Inder noch so fremdartig finden; sie mag in ihren grundlegenden Gedanken über Gott und Welt, Geistigkeit und Materialität noch so widersprechend sein, das Zeugnis können wir der spekulativen Kraft des Inders nicht versagen, daß sie in stetem Forschen nach dem Urgrund aller Dinge sich nicht „mit der Oberfläche der Dinge, mit den Bildern, die der eigenen Phantasie entströmten“, begnügte. Nur ein mühevolles, viele Geschlechter anspannendes Ringen und Suchen führte zu jenem methodischen Fortschritt des Wissens, der sich in dem Samkhya eine leuchtende Urkunde selbständigen Schaffens gegeben hat.

Es ist uns zum Teil vergönnt, in die Werkstätte der nach methodischer Forschung ringenden Spekulation zu schauen. Wir sehen, wie sie sich bemüht, zu einem klaren und festen Begriffe vom göttlichen und menschlichen, geistigen und materiellen Sein zu gelangen, wie sie ein innerlich abgeschlossenes System der Psychologie und Kosmologie aufzubauen sucht. Ueberall richtet sich die spekulative Forschung auf die Ergründung der letzten und allgemeinen Ursachen. Sie erstrebt eine ein-

heitliche Erkenntnis, sucht die Einheit in der Mannigfaltigkeit, das Allgemeine in dem Besonderen, das Notwendige in dem Zufälligen, das Einfache neben dem Zusammengesetzten, das Ewige neben dem Vergänglichen. Die Philosophie wagt sich an die Bewältigung großer Probleme. Da zeigt sich geistige Kraft, wissenschaftliches Streben. Und obschon wir die grundrichtenden Ziele aufs schärfste verurteilen, so würden wir doch dem idealen Gehalte Unrecht thun, der in so manchen Sätzen über die göttliche Wesenheit, über das eine absolute Sein und Erkennen niedergelegt ist, wenn wir das vornehme und edle Ringen nach der höchsten Erkenntnis nicht anerkennen wollten [1].

Um die geistige Regsamkeit der indischen Philosophie an der Wende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. zu ermessen, werfe man einen Blick nach dem philosophischen Leben Griechenlands in demselben Zeitraum. Man wird einen Maßstab für den Aufschwung gewinnen, welchen die von Brahma ausgehende Spekulation in selbständiger Arbeit bereits erreicht hatte, während man in Griechenland noch bei tastenden Versuchen steht, die aus dem Chaos mythologischer Bilder zu philosophischen Begriffsbestimmungen führen sollen. Eine Masse von Erscheinungen, an welchen das griechische Wissen damals noch achtlos vorüberging, war in den Bereich der philosophischen Forschung gezogen. So groß auch die späteren Fortschritte sein mögen, in denen Griechenland die indische Philosophie überflügelt hat, sie schmälern der älteren indischen Schwester den Ruhm nicht, am Wendepunkt des sechsten Jahrhunderts einer Schule das Leben gegeben zu haben, die in ihrer Metaphysik den Grund eines philosophischen Lehrgebäudes legte, das zu den hervorragendsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie aller Völker zählt. Nicht in einer Generation war dieses Gebäude aufgerichtet worden. Generation um Generation folgte sich in der Weiterbildung des Erbes, bis der stolze Bau mit seiner im Lichte des höchsten Sein gipfelnden Krone dastand. Streng architektonisch steigt der Bau aus der Tiefe des stofflichen Urgrundes zu der alles überschattenden Einheit des Brahma empor, in welcher das Ganze seinen krönenden Abschluß findet [2].

So ist schon jener Zweig des Wissens, welcher zu dem träumerischen Idealismus der „Brahmanakaste" in nächster Berührung steht, nichts weniger als das Produkt eines mühelosen Ringes. Selbst in dem Mysticismus des Ascetentums, welcher den „Träumen von dem Königtum in den ewigen Welten" am nächsten liegt, zeigt sich eine stählerne Kraft, die keine Spur geistiger Erschlaffung verrät, so abenteuerlich, ja

[1] J. Dahlmann, Buddha, S. 180 ff.

[2] Dahlmann, Nirvana. Berlin 1896. S. 102.

ausschweifend ihre Ziele sonst sein mögen. Selbst im Stande der Brahmanen findet sich Raum zur Entfaltung ganz anderer geistiger Kräfte. Das bezeugen uns die Versuche auf fast allen Gebieten der Kunst und des Wissens, und wenn ein Zug den brahmanischen Genius charakterisiert, so ist es die Allseitigkeit, welche ihn drängt, überall nach kühnen Erfolgen zu ringen. Das geistige Leben bekundet eine Fülle von Errungenschaften, die auf eigenem Boden erwächst. Es öffnet sich die Quelle einer unerschöpflichen Kraft, die sich immer erneuernd fortpflanzt, und was uns als erstarrende Ruhe, Lethargie, Versumpfung innerhalb des alten Volkstums äußerlich betrachtet erscheint, das ist in Wirklichkeit der zäh beharrende Geist eines Schaffens, das vor den größten Aufgaben nicht zurückschreckt.

Ich hebe dies mit solchem Nachdruck hervor, weil sich immer und immer wieder das Bestreben geltend macht, dem Buddhismus auf Kosten eines verfälschten Brahmanismus eine führende Rolle im Reiche des Geistes zuzuweisen. Der wissenschaftlichen Forschung wird nicht gedient, wenn man den Buddhismus derart in den Vordergrund drängt, als sei erst mit ihm der Stern des Wissens und der Kunst für Indien aufgegangen und als hätten seine wissenschaftlichen und künstlerischen Ideale dem indischen Kulturleben neue Säfte belebender und verjüngender Kraft zugeführt. Was der Buddhismus an religiösen und sittlichen, an künstlerischen und wissenschaftlichen „Idealen" besitzt, das verdankt er wesentlich den Errungenschaften der vorausgehenden Epoche; die glänzendste Phase des indischen Geisteslebens stand auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung, als Buddha sich von dem im Brahma verkörperten religiösen Grundgedanken emancipierte. Jene Errungenschaften aber sind nicht lediglich aus der engen Werkstätte brahmanischen, d. h. priesterlichen Könnens hervorgegangen. Andere Schichten der arischen Bevölkerung haben an dem von hochstrebender Kraft beseelten Schaffensdrang den gleichen oder einen noch größeren Anteil. Das bringt uns dem Grundirrtum des oben geschilderten Kulturbildes näher.

Nicht „in dem Stand der Brahmanen allein war den Kräften Raum zum Schaffen gegeben". Und eben so wenig „blieb es den Kräften versagt, in staatlichem Leben sich zu entfalten". Mit der geistigen und materiellen Entwickelung der Volkskraft sind Adel und Bürgertum eben so innig verwachsen wie das Priestertum. Neben den Brahmanen nennen uns die indischen Quellen die Kschatriya „Krieger" als zweite, die Vaiçya „Bauern" als dritte Hauptgruppe der Gesellschaft. Eine vierte Gruppe ist die von Çûdra repräsentierte dienende Klasse der Sklaven und niederen Arbeiter. Diese vier Gruppen bilden den Organismus der arischen Gesellschaft.

Die Vormacht dieses nach Kasten geschiedenen Lebens stellt der Stand der Brahmana dar als „die sichtbare Verkörperung der jenseitigen Welt inmitten des Diesseits". In der Kaste der Brahmana war die theokratische Herrschaft des Brahmanismus aufgerichtet. Das Kastensystem galt als göttliche Institution. Von den Brahmana war es in einer Weise ausgebildet worden, daß die drei unteren Kasten nur ebenso viele Stufen zur brahmanischen Spitze sind, welche in der Zwingherrschaft der Brahmanen diese sociale Pyramide krönt. Dem Priestertum wurde die ganze Gesellschaft dienstbar in einem Systeme socialer Ordnung, das die Unterschiede der Gruppen in Sitte und Brauch immer schärfer und schroffer specialisierte [1]). Zwischen den einzelnen Kasten erhoben sich Schranken, die wie ein unübersteiglicher Wall alle Gruppen absperrten, um die brahmanische Hochburg souveräner Macht desto unnahbarer und unbezwinglicher zu machen. Alles wurde niedergehalten durch das Uebergewicht des Brahmanismus. Es giebt keine Arbeit für „Heimat, Staat und Recht", nur die ängstliche Sorge waltet, den in den Sitten und Bräuchen umschriebenen Bannkreis der Kaste nicht zu überschreiten, um der religiösen und socialen Feme nicht zu verfallen. Freiheit ist in Indien immer ungekannt und unverstanden geblieben. Denn „Menschenwillkür darf nicht rütteln an der Weltordnung Brahmas, an dem Naturgesetze der Kaste, welches das Volk in den Willen des Königs, den König in den Willen des Priesters gegeben hat" [2]).

So pflegen wir denn die ganze religiös-sociale Eigenart des altindischen wie des neuindischen Volkstums in dieser Erscheinung zu suchen, die wir schlechthin Kaste nennen. Kaste und Kastenwesen ist für uns der Inbegriff der gesellschaftlichen Gliederung Indiens. Und indem wir damit die schrofffste sociale Abgeschlossenheit verbinden, tritt uns nur das Sonderwesen einer durch und durch verknöcherten, vom „hierarchischen Hochmut des Brahmanismus" beherrschten Gesellschaft entgegen. Vom Standpunkt der Kaste aus wird das indische Volkstum als eine starr und mechanisch abgesperrte Gesellschaft betrachtet, die jede persönliche Freiheit erstickt, jede Selbständigkeit dem Moloch des Kastengenius zum Opfer bringt.

Hätte in alter Zeit eine solche sociale Despotie bestanden, dann würde uns das Bild vielleicht verständlich, das uns in der indischen Gesellschaft ein früh dem Alter und Siechtum verfallenes Volksleben vor Augen führt. Die Volkskraft ist innerlich abgestorben, ob sie gleich äußerlich zu leben scheint.

[1]) R. W. Frazer, A Literary History of India, London 1898, p. 148 sq. „The power of the Brahmans."

[2]) Oldenberg, Buddha, a. a. O. S. 12.

Aber dieses Bild ist falsch. Es zeigt sich im Gegenteil eine hohe Intensität der Kraft, ein lebendiges Erfassen der Ideale, „die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen". Fruchtbar breitet sich das geistige Leben in einer seltenen Durchbildung der mannigfachen Faktoren aus, auf denen jede Entwickelung beruht. Das setzt aber einen gesellschaftlichen Organismus voraus, in dem die Pulse eines echten und gesunden Volkslebens schlagen. Denn wie kann dort jugendliche Thatkraft sturmgewaltig hervorbrechen, um in alle Reiche des Geistes erobernd einzudringen, wo alles in starren Banden festgehalten wird? Was sich heute in dem Worte „Kaste" ankündet, das ist zu einem sittlichen und gesellschaftlichen Fluche geworden. Nimmer hätte sich auf dem Boden des Kastenwesens jener Reichtum des Könnens entwickelt, der das alte Volkstum auszeichnet. Der Despotismus der Kaste steigert sich bis zur Vernichtung des Individuums; er vernichtet jede sociale Freiheit und Beweglichkeit. Die Sitte ist nur die Sklavin des übermächtigen Kastenwesens. Die Zwingherrschaft der Kaste treibt alle Glieder in die engsten Schranken.

Aber gerade dieses, in der Kaste entwickelte Zerrbild eines socialen Organismus zeigt am treffendsten, daß der sogenannte Brahmanismus mit seiner, alle Gruppen und Klassen bedrückenden Vormacht nicht zum Ausgangspunkt der Entwickelung des altindischen Volkstums und seines Geisteslebens genommen werden darf. So hochfahrend und anspruchsvoll sich der Brahmanismus in seinen religiösen Urkunden äußern mag, so ist ihm doch niemals die beherrschende Stellung zugekommen, die ihm beigelegt wird. Wenngleich der geistlichen Würde des brahmanischen Priestertums in dem Privileg des Berufes nicht bloß eine weihevolle und ideale Stellung zukam, sondern auch ein hervorragender Einfluß auf das sociale Leben eingeräumt war, so sind die Brahmanen doch niemals zu der Macht emporgestiegen, die als Endergebnis des z. B. von Hopkins[1]) entworfenen Entwickelungsprozesses erscheint. Hopkins stellt es so hin, als „sei der Brahmane dem Throne immer näher gerückt; er streckte seine Hand aus, anscheinend, um den Thron zu stützen, in Wirklichkeit, um sich desselben zu bemächtigen. Der Brahmane machte den Thron zur Stufenleiter seines Stolzes; mit dem Gefühl der Sicherheit wuchs das anmaßende Selbstgefühl, indem er neben und über dem Könige stehend die Kontrolle der Herrschaft beanspruchte. Er wurde der erste Minister des Königs; seinem Rate nicht

[1]) Hopkins, Journal of the American Oriental Society, vol. XIII. The social and military position of the ruling caste in India, as represented by the sanscrit Epic, 1888. S. 68 ff.



gehorchen bedeutete Gefährdung der eigenen Seele. Der König fürchtete für das Heil seiner Seele und stieg vom Throne; der Diener gebot über den Herrn."

Das sind Phantasieen! Oder will man uns immer noch glauben machen, König und Adel hätten sich je so unbedingt der brahmanischen Herrlichkeit unterworfen, wie dies die Brahmanen als Ideal ihres Strebens hinstellen mögen, wenn sie von dem göttlichen Wesen ihrer Würde reden? Solcher Darstellungen giebt es ja genug. Wenn man sich darauf beruft, um zu beweisen, daß der Brahmane über dem König im socialen Leben stand, ja, wenn man gar „ein Naturgesetz der Kaste" daraus ableitet, „das den König in die Gewalt des Brahmanen gegeben hat", so entwirft man ein grundfalsches Bild der altindischen Gesellschaft. Diese auf theokratischen Theorieen aufgebaute Kastenorganisation ist dem altindischen Volkstum fremd. Auf einem natürlicheren und lebenskräftigeren Grunde sind die großen Hauptgruppen der altindischen Gesellschaft erwachsen, nicht als Kaste mit ihren absperrenden Schranken, sondern als Stände, deren Organisation die Mitte hält zwischen allzu festem und allzu lockerem Abschluß des Berufes. Wohl waltet eine durch Sitte und Brauch streng gebundene Sonderung. Aber die Sonderung wird nicht als drückende Fessel, als hemmende Schranke empfunden. Der Sonderung und Gliederung entspringt die verjüngende Kraft eines wetteifernden Schaffens aller Stände und Berufe.

Und so führt uns das Bild eines organisch sich gliedernden, frei und selbständig sich entfaltenden Volkstums aus der einseitigen Betrachtung des religiös-philosophischen Brahmanismus zum reicheren und lohnenderen Ausblick auf das eigenartige Schaffen der socialen Kräfte.

Wollen wir ein treues Bild des alten und ältesten Indien gewinnen, so muß sich unsere Forschung mehr dem socialen als dem religiösen Studium des altindischen Volkstums zuwenden. Die in dem Reichtum des litterarischen Lebens hervortretenden socialen und sociologischen Thatsachen beanspruchen eine höhere Bedeutung, als ihnen gegenüber den religiösen Thatsachen bislang eingeräumt wurde.

Es geht durch unsere Zeit ein rastloser Drang nach Erweiterung des Stoffes der Gesellschaftskunde. Das sociale Studium pocht an allen Thoren. Und die Pforten des indischen Altertums sollten sich dem socialen Studium um so weiter öffnen, als gerade der Indologie aus der Allianz mit der Gesellschaftskunde der reichste Gewinn zufließt, eine Erkenntnis des Volkstums, welche die wissenschaftliche Forschung von dem Banne des religiösen Brahmanismus und des ihm zugeschriebenen Einflusses auf die Gesamtentwickelung Indiens befreit.

In dem litterarischen Stoffe, den uns die indische Altertumskunde zugänglich gemacht, liegen reiche Schätze geborgen, die nur der hebenden und ordnenden Hand bedürfen. Es gilt, sie vor allem nutzbar zu machen für den Bau einer wahrhaft historischen Gesellschaftskunde des altindischen Volkstums. Ich möchte dabei zunächst ganz absehen von dem großen und dauernden Gewinn, welcher der allgemeinen Sociologie im planvollen und inneren Aufbau der altindischen Gesellschaftskunde winkt. Es wird sich zeigen, daß selbst ein so fernliegendes Gebiet auch der modernen historisch forschenden und aufbauenden Sociologie in hohem Maße dienstbar sein kann und nutzbar sein wird, wenn sie die Entwickelung nicht nach einmal vorgezeichneter Schablone zurechtschneidet, sondern die Mannigfaltigkeit organischen Lebens zu ergründen sucht, die jedes echte Volkstum besitzt. Es handelt sich für mich um die Bedeutung, welche die sociologische Betrachtung der altindischen Urkunden für die Erkenntnis jener Faktoren hat, in denen das unterscheidende Wesen des altindischen Kulturlebens gründet.

Auf die socialen Erscheinungen des alten Indien hat die Sociologie zwar vielfach zurückgegriffen, und manches Streiflicht der Gesellschaftskunde ist auf die vedischen und epischen Urkunden des Volkstums gefallen. Aber gerade jene schablonenhafte, alle Erscheinungen nach einem dürren, gradlinigen Schema ordnende Tendenz hat sich in mehrfacher Hinsicht so vorgedrängt, daß die sociologische Betrachtung, anstatt den Ausblick zu erweitern, den Blick eingeengt, das Bild gefärbt und getrübt hat.

Es ist zunächst jene Richtung in ihrer ganzen Einseitigkeit zum Durchbruch gekommen, die, im Heerbanne der Entwickelungsidee schreitend, die menschliche Gesellschaft erst vom Zustande zügelloser Wildheit zu allmählicher Gesittung emporführen möchte. Auch im Bereiche des indischen Altertums hat der Glaube an die große Idee des scheidenden Jahrhunderts eigenartige Früchte getragen. Indem die angedeutete Richtung sich in den Phantasiebau ihrer aus der Luft gegriffenen Urgesellschaft verrennt, entdeckt sie auch innerhalb der altindischen Gesellschaft Spuren und Reste, in denen noch ein Stück jener Zeit sich erhalten, von welcher der große englische Sociologe [1]) mit philosophischer Sicherheit behauptet: „Die niedrigsten Gruppen primitiver Menschen ohne jede staatliche Organisation entbehren auch jeder Spur einer Einrichtung, welche würdig wäre, eine Familienorganisation genannt zu werden: die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und diejenigen zwischen Eltern und Kindern

[1]) Spencer, Principles of Sociology. II, Part. III, § 283. Vergl. Ernst Grosse. Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg 1896. S. 41 ff.

erheben sich kaum über die Formen, welche bei Tieren herrschen." Die Urform der menschlichen Geschlechtsbeziehungen ist die Promiskuität. Am Anfange kennen die Menschen weder Ehe noch Familie in unserem Sinne; Männer und Frauen paaren und trennen sich, wie es die Laune fügt, ohne daß sie je durch ein dauerndes Band von Recht und Pflicht enger verbunden wären. Die festgefugte Ordnung von Sitte und Recht gründet sich erst auf Anschauungen einer späteren Entwickelung.

Wie trefflich scheint nicht zu diesem Entwickelungsprozeß das Bild zu stimmen, das die altepische Erzählung von der Freizügigkeit des Urweibes entwirft [1]). In einer noch nicht weit zurückliegenden Epoche habe das Weib die größte Freiheit und Freizügigkeit genossen. „In früherer Zeit war die Frau frei; sie verkehrte in voller Selbständigkeit, ohne Zwang der Sitte. Kein Unrecht war es, wenn sie heute diesem, morgen jenem Manne sich schenkte. In der Vorzeit war diese Freiheit des Weibes Recht. Was heute als tierischer Brauch betrachtet wird, wurde von den Vätern der Urzeit als »Sitte« anerkannt; was sich heutigen Tages noch bei den nördlich angrenzenden Stämmen beobachten läßt, genoß einst die Geltung allgemein zulässiger Sitte." Erst zunehmende Gesittung habe der Ungebundenheit Fesseln angelegt, und es sei noch nicht lange her, daß die Schranken eines neuen Rechts in jenen Bestimmungen aufgerichtet wurden, welche das Weib in untrennbarer Einheit mit einem Manne verknüpfen.

Polyandrie, Gruppenehe, Matriarchat sind die socialen Gebilde, denen sich alle Schärfe sociologischer Beobachtung zuwendet, als hafte an ihnen der vornehmste Wert des ältesten Volkstums [2]).

Ja, es fehlte nicht an Versuchen, das hervorragendste und um-

---

[1]) Vergl. J. Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Ein Problem aus Altindiens Kultur- und Litteraturgeschichte. Berlin 1895. S. 84 ff.; ferner Genesis des Mahâbhârata. Berlin 1899, S. 194 ff.

[2]) Treffend schreibt Grosse (a. a. O. S. 2 ff.):

„Man nahm sich indessen kaum die Zeit, die Funde im einzelnen zu prüfen; denn vor allem mußten sie natürlich zur Ehre der herrschenden Idee verwertet werden. Unter der Menge von Entwickelungsgeschichten, die während der letzten Jahrzehnte aus diesen Materialien erbaut worden sind, ragt über alle anderen die Theorie hervor, welche Morgan in seinem Werke »Ancient Society« aufgestellt hat. Ihr Ruhm ist über den Kreis der Fachgenossen, wo sie überall lebhaften Beifall oder Widerspruch erweckte, so weit hinausgedrungen, daß sie dem amerikanischen Sociologen am Ende sogar einen Ehrenplatz unter den Kirchenvätern der deutschen Socialdemokratie erobert hat. Morgans Theorie ist dieses breiten Erfolges vollkommen würdig; sie empfiehlt sich dem Publikum ebensosehr durch ihre Kühnheit als durch ihre Einfachheit." Den drastischen Beleg liefert das von Friedrich Engels verfaßte und kurz vor seinem Tode noch in sechster Auflage erschienene Werk: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentumes und des Staates, im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen." Stuttgart 1894.

fassendste dichterische Erzeugnis des Volkes, das Epos Mahâbhârata in seiner Kern- und Grundsage auf eine polyandrische und mutterrechtliche Phase Indiens zurückzuführen. „Es bleibt uns", so schreibt Winternitz [1]), „nur übrig, in der Organisation der Heroenfamilie der Pandava ein wirkliches Stück Geschichte zu schauen, d. h. den historischen Beweis für die Thatsache, daß in alten Zeiten die Polyandrie als lokale und Stammessitte vorhanden war". Die Sage „beleuchtet uns ein wirkliches Stadium der alten Gesellschaft"; sie lebte „so entschieden und zäh in der Erinnerung des Volkes, daß keine spätere Generation es wagen durfte, diesen wesentlichen Zug auszumerzen". Das Urepos soll sogar aus der Mitte eines indischen Volkes oder Stammes hervorgegangen sein, dem die Idee des uneingeschränkten Sondereigentums noch unbekannt, aus einer Phase der Entwickelung, während welcher Kommunismus des Besitzes die vorherrschende Form des Eigentums war.

Ich führe dies lediglich als Beispiel an, um zu zeigen, zu welchen abenteuerlichen Versuchen die sociologische Betrachtung der ältesten indischen Gesellschaftsform verleitet, wenn sie den urkundlich beglaubigten Boden der Thatsachen preisgiebt. Sie greift hier unmittelbar in die Erforschung eines der wichtigsten Probleme des indischen Altertums ein, aber nur mit dem Erfolge, daß sie auf diesen prähistorischen Pfaden vergeblich nach festen Ergebnissen ringt. Es mag ja die Erschließung jener fernen, in das Dunkel vorgeschichtlicher Zeit gehüllten Verhältnisse einen verlockenden Reiz ausüben. Aber nicht in der Verfolgung und Deutung von Resten untergegangener Gebilde, überwundener Formen liegt die sociologische Bedeutung des indischen Volkstums für die allgemeine Gesellschaftskunde, sondern in den historischen Formen seiner Gesellschaft, in dem, was das auszeichnende und unterscheidende Wesen seines socialen Organismus ausmacht [2]).

[1]) Winternitz, Journal of the Royal Asiatic Society, Oktober 1897. Notes on the Mahâbhârata with special reference to Dahlmanns Mahâbhârata. S. 734, 755, 758.

Vergl. J. Jolly, Tagore Law Lectures 1883. S. 90.

[2]) Wie es um die primitiven Formen der heutigen „Naturvölker", auf die man sich immer beruft, steht, brauche ich um so weniger zu erwähnen, als die ausgezeichneten Arbeiten von Schneider, Grosse, Hildebrand uns die Willkür der geltenden Morganschen Ideen überzeugend nachgewiesen.

Dr. Wilhelm Schneider, Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen. Paderborn und Münster, 1885—1886.

Selbst Fr. v. Hellwald, der entschiedenste Vorkämpfer einer auf Darwinistischer Grundlage sich aufbauenden Gesellschaftskunde, kann dem Werke Schneiders die Anerkennung nicht versagen: „Das Buch zeugt von großer Belesenheit und vielem Sammelfleiß .... In manchem ist ihm unbedingt beizustimmen, so in fast allem, was die Mißhandlungen der Naturvölker betrifft. In anderem wirkt er berichtigend, so daß sein Buch



Oder wo finden sich Beweise, daß Indien eine ältere Phase des Kommunismus der Ehe und des Eigentums durchlaufen hat? Schon im dämmernden Frühlicht der ältesten Denkmäler hat sich das indische Volk familienrechtlich und vermögensrechtlich zu einer Höhe der religiössittlichen und wirtschaftlichen Entwickelung erhoben, die jede Spur primitiver Formen ausschließt. Die vedische Lyrik beleuchtet die klaren Umrisse eines gesellschaftlichen Organismus, dessen feste Basis Ehe und Familie, Staat und Gemeinde bilden. Das urkundlich bezeugte Bild des indischen Volkstums ist uns gerade darum so wertvoll, weil es uns nicht etwa lediglich Fragmente vorführt, so daß das Ganze eine mehr oder weniger kühne Zusammenschmiedung von weit zerstreuten Einzelstücken bleibt, bei welcher die Phantasie die Lücken ausfüllen muß, welche der Mangel an Thatsachen offen läßt. Die litterarischen Urkunden stellen ein Ganzes dar, ganz in der Kontinuität socialer Ueberlieferung, welche der religiösen Ueberlieferung parallel läuft, so daß wir einen durch weite Phasen und Zeiträume sich fortwebenden Prozeß der Entwickelung vor Augen haben. Es ergiebt sich eine reichlich strömende Quelle für die Geschichte des gesellschaftlichen Organismus. Während an Thatsachen äußerer Chronologie Indiens Litteratur bettelarm ist, liegt der innere Ausbau seines gesellschaftlichen Lebens um so klarer vor uns ausgebreitet. In den litterarischen Schichten eines dreitausendjährigen Prozesses hat sich zugleich die sociale Geschichte jenes Kulturlebens abgelagert, dessen religiöse Erscheinungen bislang im Vordergrunde des Interesses standen.

Aber dem Reichtum des socialen Lebens wird die Forschung ebensowenig gerecht, wenn sie die sociale Gliederung im Begriffe der Kaste zusammendrängt und der gesellschaftlichen Entwickelung das Kastenwesen zu Grunde legt. Die lebendige Entwickelung ist auch hier unendlich

---

jedenfalls ein belehrendes bleibt und von Denkern anderer Färbung als dankenswerte Leistung anerkannt zu werden verdient."

Fr. v. Hellwald, Die menschliche Familie, nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwickelung. Leipzig 1889. S. 46, Anm.

Dr. Rich. Hildebrand, Recht und Sitte, nach den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen. I. Teil. Jena 1896. S. 9, 11, 16, 17.

Vergl. E. Grosse, Die Formen der Familie. Freiburg 1896. S. 4, 5.

„Es ist der Socialogie zum Glücke nicht vergönnt gewesen, lange auf den Larbeeren Morgans zu ruhen. Wir brauchen die immer zahlreicheren und stärkeren Angriffe, die von anderen Forschern, unter denen Starke wohl den ersten Rang verdient hat, gegen sein Werk gerichtet wurden, hier nicht im einzelnen zu verfolgen und zu würdigen; es genügt, darauf hinzuweisen, daß der Glaube an die Theorie Morgans in demselben Maße an Boden verloren hat, in welchem die Kenntnis der ethnologischen Thatsachen an Boden gewonnen hat. Dieselbe Eigenschaft, der seine Lehre ihre vorübergehende Anerkennung verdankte, trägt die Schuld an ihrer endgültigen Verwerfung — ihre Einfachheit."

reicher und verwickelter als das von manchen Sociologen entworfene Schema der Kastenentwickelung. Das indische Volkstum bewegte sich keineswegs auf einer einzigen Linie, in einer einzigen Richtung. So verschieden die Lebensbedingungen der großen natürlichen Hauptgruppen sind, so verschieden haben sich ihre Wege und Ziele entwickelt. Und je weiter und tiefer sich das wirkliche Leben der altindischen Gesellschaft erschließt, desto schärfer tritt die bunt verschlungene Fülle verschiedenartiger Formen hervor, die uns im indischen Volkstum eines der individuellsten Entwickelungsbilder offenbaren.

Wohl stellt die Genesis der Kaste eines der bedeutsamsten Probleme der socialen Geschichte Indiens dar, aber nicht in den schroffen socialen Gegensätzen, welche die moderne Kaste ausgebildet hat, sondern in dem *engen Zusammenhang*, der sie mit älteren, lebensvolleren Formen der Gesellschaft verbindet. Denn wir müssen uns wohl hüten, das gesellschaftliche Bild von heute mit seinen tausend und mehr Kasten auf jene Epoche zu übertragen, die sich in dem *alten* Rechte widerspiegelt. Die socialen Mächte, welche im Bilde der heutigen Gesellschaft wie eine starre Masse ohne inneres Leben dreinschauen, waren einst lebende und bewegende Mächte. In der heutigen Gesellschaft erscheinen sie wie versteinert. Aber die Kaste bildet bloß die erstarrte *Oberfläche* eines Gesellschaftskörpers, in dessen unteren Schichten sich reiche Formen organischen Lebens erhalten haben, Formen socialer Entwicklung, die aus der Gegenwart verschwunden sind oder nur in verkümmerter und verkrüppelter Gestalt fortleben. In der Erforschung dieses Zusammenhanges mit der älteren Epoche bietet sich der Sociologie um deswillen eine so dankbare Aufgabe, weil die gesellschaftliche Organisation sich in ihrer Wurzel und in ihrem Wachstum so deutlich in den litterarischen Schichten zu erkennen giebt. Auf die Geschichte des socialen Lebens fallen ganz neue Schlaglichter, wenn wir den Lauf der Entwickelung in jene Epoche zurückverfolgen, die uns in den älteren Denkmälern so reich bezeugt wird.

Von der modernen Kaste führt der Weg zur körperschaftlichen Gliederung des alten Indien zurück. In dem früh erwachten Korporationstrieb liegt der Ausgangspunkt der fruchtbaren Entwicklung des indischen Geisteslebens. Die körperschaftliche Gliederung durchdringt das ganze sociale und wirtschaftliche Leben. Daß Indien die genossenschaftliche Einheit der gesellschaftlichen Gruppen so früh in ihrer tiefen religiösen und sittlichen Bedeutung erfaßte, bildet den markantesten Zug seines Volkstums.

In dem korporativen Leben gewinnt aber nicht bloß das sociale, sondern auch das religiöse Bild der altindischen Gesellschaft ein neues Gepräge. Alle jene Theorieen eines theokratischen oder hierarchischen



Gesellschaftswesens, die uns den seltsamen religiös-socialen Zug im Charakterbilde des alten Indien erklären sollen, verdunkeln den Ursprung eher, als daß sie die geheimnisvollen Tiefen erleuchten, in denen sich der umbildende Prozeß vollzog, als dessen Endergebnis — um es in einem Schlagworte auszudrücken — der Hinduismus erscheint. Der Hinduismus soll ein mehr oder weniger künstliches Produkt jenes hierarchischen Kastenstolzes sein, das Erzeugnis eines religiösen Systems. Wolle man die Organisation der übrigen Gruppen kennen lernen, so müsse man vom Brahmanen und den in ihm verkörperten religiösen Anschauungen ausgehen. Ich behaupte umgekehrt: Wollen wir den Brahmanismus kennen lernen, so müssen wir von jenen beiden Gruppen ausgehen, die als Adel und Gewerbestand das eigentliche sociale und wirtschaftliche Element der alten Gesellschaft umfassen. Hier wurzelt die unterscheidende Größe der indischen Volksart. Und wenn dem im Brahmana repräsentierten geistlichen und religiösen Element eine so glänzende und vielseitige Entwickelung beschieden war, so verdankt es dies der gesunden socialen und wirtschaftlichen Kraft der Vaiçya und Kschatriya.

Man vermißt auf indischem Boden die großen gesellschaftlichen und materiellen Kämpfe, welche die antike Welt auf griechischem und lateinischem Boden erfüllen. Und weil derartige Kämpfe mit ihrem tiefgreifenden Einfluß auf das ganze nationale Leben nicht hervortreten, so sieht man nur „Versumpfung", „Lethargie", „brahmanischen Quietismus".

Es ist wahr, Kämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie, zwischen Patrizier und Plebejer im politischen Sinne hat es nie gegeben. Aber darum gleicht das sociale Leben Indiens noch lange nicht der ruhigen Oberfläche, in der sich immerdar die leuchtende Sonne des Brahmanismus ohne Trübung widerspiegelt. Neue Kräfte wachsen heran; ihre aufsteigende Macht zeigt sich nicht weniger auf geistigem wie auf wirtschaftlichem Gebiete, ja, die Faktoren des religiösen und geistigen Lebens werden lebhaft in den Kreis der Umwandlung gezogen, die sich nach und nach vollzieht. Es gärt und regt sich im Schoße des wirtschaftlichen Lebens, das mannigfach gebunden scheint. Neue Gruppen entstehen; es schärfen sich die Gegensätze von Landwirtschaft und Gewerbe, von Großgrundbesitz und Großhandel. Ein emancipierender Zug belebt und kräftigt die neuen wirtschaftlichen Faktoren, die immer größeren Einfluß auf das Gesamtleben gewinnen. Man könnte in der That ebenso von einer Epoche wirtschaftlicher und socialer Befreiungskämpfe reden, wie wir in Indien von einer Phase religiös-philosophischer Emancipationsbestrebungen sprechen. Und die emancipierenden Kämpfe der socialen Gruppen sind deswegen so lehrreich, weil hier nicht zunächst das Schwert des politischen Einflusses in die Wagschale geworfen wird, um

das Uebergewicht zu erzielen, sondern die natürliche, innewohnende Macht des socialen und wirtschaftlichen Elementes sich ohne äußeren Drang immer sieghafter Bahn bricht nach jeder Seite des kulturellen Lebens. Nicht der Phantasiebau einer frei ersonnenen hierarchischen Theorie steht vor uns, sondern ein natürlicher Volksorganismus als historische Thatsache mit seinen geschichtlich entwickelten Formen und Arten. Solche Formen ersinnt und schafft kein einzelner; sie werden und wachsen mit der inneren und natürlichen Entwicklung des socialen und wirtschaftlichen Lebens. Aufgabe der Forschung ist es, der Quelle dieser Entwicklung nachzugehen. Der Lauf des Stromes führt uns zur körperschaftlichen Gliederung zurück. Das korporative Element ist die vorwärtstreibende Macht der altindischen Gesellschaft. Diese Kraft versiechte, bevor sie voll entwickelt war. Auf halbem Wege blieb die Entwicklung stehen. Wer wollte leugnen, daß die Kultur des altindischen Volkstums den Stempel des Halben und Unfertigen trägt? An keinem Punkte hat sie die klassische Höhe der antiken Kultur erreicht. So mächtig der Anlauf war, so ist doch das Streben niemals zu den höchsten Sphären wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens emporgestiegen. Die Ursachen liegen im Bereiche jener socialen Entwicklung, die im körperschaftlichen Leben wie aus verjüngendem Quell hervorbrach, um zuletzt in der Oede des Kastenwesens zu versanden. Der alte Korporationstrieb entwickelte sich in der Kaste zur einseitigen Uebermacht. Das korporative Sondertum steigerte sich mehr und mehr zur äußersten Grenze. Das Uebermaß korporativer Gliederung und Sitte führte zur starren Korporationsherrschaft, und von dort war die Brücke bald zur Zwingherrschaft der Kaste geschlagen. Aber selbst in dieser von der modernen Kaste repräsentierten Entartung wirkt das körperschaftliche Leben lehrreich gegenüber den Versuchen, alles auf Brahmanismus und brahmanische Herrschergelüste zurückzuführen.

Wesen und Wachstum der Stände und Korporation innerhalb der Kschatriya und Vaiçya sind deswegen das Grundproblem der altindischen Gesellschaftskunde. Erst von hier aus löst sich das Problem der modernen Kaste.

Ich greife den Ergebnissen der Forschung vor, wenn ich ein in Ständen und Korporationen entwickeltes sociales Leben in das indische Altertum verlege und wenn ich weiterhin den Satz aufstelle, daß das altindische Volkstum sein Grundgepräge nicht vom Brahmanismus und dem mit ihm eng verbundenen Kastenwesen empfangen hat, sondern vom Adel und Grundbesitz, vom Gewerbe und der Korporation. Nicht das moderne Kastenwesen, sondern das Stände- und Korporationswesen bildet den socialen Grundzug der altindischen Organisation. So stellen Stände

und Korporation die Blüte eines socialen Lebens dar, den Höhepunkt einer gesellschaftlichen Entwicklung, als deren letztes Produkt im Niedergang und Verfall die moderne Kaste erscheint.

Das Ergebnis läßt sich demnach in zwei Sätzen zusammenfassen, welche die sociologische Bedeutung des altindischen Volkstums beleuchten.

I. Der Organismus der altindischen Gesellschaft wuchs aus jenen natürlichen Hauptgruppen hervor, welche einem jeden höheren Gesellschaftsstadium eigen sind, aus dem im Priestertum, Adel, Bürgertum repräsentierten Ständewesen.

II. Die einzelnen Hauptgruppen selbst waren hinwiederum körperschaftlich gegliedert und geschieden nach besonderen Gruppen und Genossenschaften, die bald durch das Bewußtsein der Familienzusammengehörigkeit, bald durch die Gemeinsamkeit des Erwerbes zusammengehalten wurden.

Während nun dieses Korporationswesen das Endziel der Forschung ist, liegt der Ausgangspunkt der Untersuchung in dem modernen Kastenwesen; nicht als drücke das Kastenwesen der Gesamtentwicklung das Gepräge auf, sondern weil das viel umstrittene Problem des Ursprungs der modernen Kaste alle jene Faktoren hervorkehrt, die thatsächlich auf die Entwicklung des Charakters der altindischen Gesellschaft den entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Das Grundwesen des altindischen Volkstums ist die Summe von einer ganzen Reihe socialer Faktoren, die, sich gegenseitig beeinflussend, zusammenwirken, um zunächst in den Ständen und Korporationen einen ganz selbständigen Organismus der Gesellschaft zu schaffen, dann aber, weiterwirkend, im Laufe der Entwicklung zur Kaste führen. So leitet das Problem der Kaste zur Untersuchung aller jener gesellschaftlichen Mächte, durch welche die Individualität des indischen Volkstums ihren ruhmwürdigen Platz in der socialen Geschichte der indo-germanischen Völker errungen hat. Nicht in dem, was es aus der alten indo-germanischen Stammeseinheit gemeinschaftlich mit Römern, Griechen, Germanen bewahrt hat, sondern in dem, was es aus dem alten Erbe neu geschaffen und selbständig herausgebildet, wird es uns Quelle sociologischer Erkenntnis. Indem wir nach dem Ursprung der Kaste forschen, stoßen wir auf die Geschichte der Familien und der Korporationen, der religiösen und wirtschaftlichen Genossenschaften, des Großgrundbesitzes und des Großhandels, des Adels und des Bürgertums.

Ich nannte die Kaste ein viel umstrittenes Problem. Die moderne Kaste ist so eigenartig, daß sie zu den verschiedensten Deutungen geführt

hat. Und eben jene mannigfachen Erklärungsversuche sind es, welche uns alle Seiten des socialen Lebens in Indien aufdecken. Nur im Lichte des Gesamtbildes der Entwicklung wird das Sonderbild der Kaste verständlich. Man hat es versucht, das Problem der Kaste vom ethnologischen Standpunkt aus zu lösen, als sei es Rassenverschiedenheit, welche das kastenbildende Ferment in die sociale Masse des indischen Volkstums hineingetragen [1]). Es entspricht dieses Streben einer allgemeineren Richtung, welche sich bemüht, alle religiösen und sittlichen Institutionen und Vorstellungen, für welche sich nicht sofort die arische Grundlage in der Litteratur des indischen Altertums bietet, auf ethnische Wurzeln zurückzuleiten, auf Einflüsse, die von der unterjochten Urbevölkerung ausgingen.

Es läßt sich gewiß annehmen, daß die Mischung mit den unterjochten Völkern nicht ohne Einfluß auf das Wachstum des indischen Volkstums blieb. Aber so wenig sein religiöser Grundcharakter, mag er auch noch so befremdend erscheinen und einen noch so schwachen Zusammenhang in seinen hervorstechendsten Zügen mit griechischem oder römischem Kultus besitzen, auf die heterogenen Elemente eines fremden Volkstums sich stützt, ebensowenig hat das heutige Kastenwesen seinen Ursprung in den heterogenen Elementen eines fremden Volkstums. Das moderne Kastenwesen wurzelt in altindischem und arischem Boden. Aber in welcher Weise? Die Vergangenheit zeigt anscheinend ein grundverschiedenes Bild, und wenn wir annehmen, daß die sociale Gliederung des alten Volkstums bereits auf der Kaste beruhte, tritt die Verschiedenheit erst recht packend in die Erscheinung. Da entsteht die weitere Frage: Geben uns die altindischen Quellen ein treues Bild des alten Volkstums? Sind sie der sprechende Ausdruck seiner socialen Persönlichkeit? Jolly schreibt: „Die in der einheimischen Litteratur vorliegenden Angaben und Vorschriften über das indische Ständewesen sind bekanntlich mit großer Vorsicht aufzunehmen" [2]). Ist die Schilderung nur als „ein ideales Schema" anzusehen, dann ergiebt sich die weitere Frage: Welche Wirklichkeit steckt hinter dem von der Gegenwart so abweichenden

---

[1]) Zu welchen „Ergebnissen" die Untersuchung über den Ursprung der Kaste bereits geführt, mag das folgende „organische Gesetz" beleuchten, das Risley in seinem Ethnograph. Gloss., p. XXXIV, aufgestellt hat:

„Es ist kaum (sic!) eine Uebertreibung, wenn wir das Gesetz der Organisation der Kaste in Indien in dem Satze ausdrücken: Der sociale Rang eines Menschen steht im umgekehrten Verhältnis zur Breite seiner Nase." „Qui ne resterait un peu sceptique!" ruft Sénart aus (Les Castes dans l'Inde, S. 198).

[2]) J. Jolly, Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch., Bd. 50, 1896, S. 507 ff.: Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte; 7. Die Entstehung der Kaste.

H. Oldenberg a a. O. Bd. 51, S. 267: Zur Geschichte des indischen Kastenwesens.



idealen Schema des Altertums? Dadurch berührt sich der Ursprung des Kastenwesens enge mit einer anderen Frage, welche für die Beurteilung des gesamten Altertums entscheidenden Einfluß besitzt. Inwieweit können uns die alten Denkmäler als zuverlässige Urkunden des Altertums gelten? Diese Frage aber führt uns wiederum zum Einfluß des in den Brahmanen verkörperten Priestertums auf das sociale und litterarische Bild Indiens zurück. So greift das Problem der modernen Kaste in die bedeutendsten Fragen der Vergangenheit ein. In diesem Zusammenhang wird der Ursprung der modernen Kaste zum Grundproblem des Altertums

Indem ich daher dieses Problem an die Spitze der Untersuchung stelle, kann es sich für mich im engeren Rahmen, der mir durch die aus einem Vortrag hervorgehende Abhandlung gezogen ist, nur um die allgemeinen Gesichtspunkte handeln, welche die Stellung des Problems in seinen Beziehungen zum gesamten Altertum beleuchten sollen. Ich werde dem Zwecke entsprechend zunächst mehr den idealen Kern des sociologischen Problems, als die mannigfachen Einzelerscheinungen vorführen, welche die Grundlage einer erschöpfenden Darstellung bilden müssen. Aber schon an diesem lückenhaften Bilde wird sich klar zeigen, wie tief das den Kasten zu Grunde liegende Element das gesamte Altertum durchdringt, wie es aus dem innersten Leben des socialen Organismus herauswächst und mit seinen bedeutsamsten gesellschaftlichen Gebilden und Institutionen innig verwachsen ist. Denn nicht aus den großen Hauptgruppen, die als Stände der altindischen Gesellschaft erscheinen, sondern aus den mannigfachen Korporationen und Genossenschaften, in die sich die einzelnen Stände spalten, ist die Kaste hervorgegangen. Die korporative Idee hinwiederum hat ihren natürlichen Boden in der Organisation der Geschlechter und Familien; hier wurde sie stark und erwies sich mächtig, um von dem Organismus der Familie aus das gesamte Leben körperschaftlich gliedernd zu durchdringen und zu jenem gigantischen Wuchse zu entwickeln, der mit seiner vielästigen Krone alle religiösen, socialen und wirtschaftlichen Verhältnisse überschattet.

II. Das Kastenwesen der Gegenwart und die Denkmäler der Vergangenheit.

Das Kastenwesen der Gegenwart ist zwar stets im Zusammenhang mit den Denkmälern der Vergangenheit betrachtet worden. Denn als sociologische Urkunde der Vergangenheit erscheint nicht weniger die

„Opfermystik“ der Brahmana, deren Entstehung spätestens zwischen 1000 und 800 v. Chr. fällt, als das „heilige Recht“ der Sûtra und Çâstra, deren Anfang sich mit dem Ende der Brahmana-Periode berührt. Die Brahmana setzen eine ausgebildete Organisation der Gesellschaft voraus, und wenn sie sich auch ausschließlich mit dem Wesen des Opfers und seinem Ritus beschäftigen, so tritt doch das sociale Leben in mannigfacher Weise hervor in den Vorstellungen und Sitten, deren Schilderung in die Mystik des Opfers verwoben wird. Das heilige Recht der Sûtra und Çâstra hingegen wird in seinen religiös-socialen Vorschriften und Verboten unmittelbar zum Ausdruck des socialen Lebens.

Das alte und älteste Recht Indiens führt uns nun ein ausgebildetes System der socialen Gliederung in den vier Gruppen Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sûdra vor Augen. Wir sprechen daher schlechthin von einer Kaste der Priester, Krieger, Gewerbetreibenden, Sklaven. Denn daß wir es hier mit einem seit uralter Zeit bestehenden Kastenwesen zu thun haben, galt für ausgemacht. Eines besonderen Beweises bedurfte dies nicht. Wir gingen dabei von der Organisation des Priestertums aus. Bei den Brahmana glaubten wir am ehesten die erbliche sociale Abgeschlossenheit des Berufes nachweisen zu können. Kraft ihrer Geburt sind die Brahmana berufen, durch Darbringung des Opfers die Vermittler zwischen Jenseits und Diesseits zu sein. In den sakralen Prärogativen der Brahmana als der erblichen Hüter des Opfergeheimnisses trat die Sonderung priesterlicher und nichtpriesterlicher Personen am schärfsten hervor. Mit diesen göttergleichen Vorrechten, die nicht aus freiem Wettbewerb, sondern aus dem Vorrang der Geburt fließen, schien das Wesen der Kaste wie von selbst gegeben. Bildeten aber die Brahmanen eine wirkliche Kaste, so standen ihnen auch naturgemäß die Kschatriya nicht als Stand, sondern als Adelskaste zur Seite. Denn die Prärogative der Herrschaft war ebenso erblich wie die Prärogative des Opfertums. Adel und Priestertum, Kschatriya und Brâhmana bildeten eine engere abschließende Einheit religiöser und socialer Suprematie, der die große Masse des Volkes als arbeitende Kaste unterworfen, und von der sie in Sitte und Brauch schroff getrennt war. Die Lebensstellung vererbte sich durch die Geburt von Generation zu Generation. So erhalten wir die drei oberen Kasten, schroff abgeschlossene Gesellschaftsgruppen, die alle charakteristischen Züge eines ausgeprägten Kastenwesens teilen. Diesen drei mit höheren Vorrechten ausgestatteten Kasten, welche als Arya eine geschlossene, von religiöser Weihe getragene Gesamtheit bilden, wird als vierte Kaste die große Gruppe der Urbevölkerung als Unfreie, als dienende Klasse hinzugefügt. Alle Gruppen faßt zusammen das „Vierkasten-System“ (Câtur-

varnya). Dieses System bildet die Grundlage des von den Rechtsbüchern geschilderten Organismus der Gesellschaft. Einen untergeordneten Charakter tragen die sogen. Mischkasten, die aus der Kreuzung der Hauptkasten hervorgehen sollen, thatsächlich aber nicht der Wirklichkeit, sondern der Theorie ihren Ursprung und Namen verdanken. Die vier Kasten sind die tragenden Säulen des socialen Aufbaues.

Hätten wir es nun lediglich mit der Vergangenheit, welche sich in den Rechtsbüchern widerspiegelt, zu thun, so wäre alles in schönster Harmonie und Ordnung. Aber ein ganz anderes Bild zeigt die Gegenwart, soweit das numerische Element in Betracht kommt. Die Gegenwart führt uns nicht vier, sondern mehr als tausend Gruppen vor Augen, von denen eine jede durch dieselbe sociale und religiöse Abgeschlossenheit charakterisiert wird, welche die vier alten und ursprünglichen Kasten kennzeichnet[1]). Wie erklärt sich dieser Gegensatz von „einst" und „jetzt"?

Das moderne Kastenwesen ist anscheinend in seinem inneren Aufbau dem alten Kastenwesen gleich. Der Unterschied ist ein quantitativer, kein qualitativer, ein numerischer, kein wesenhafter. Da liegt die Annahme nahe, daß diese „Vielzahl" der modernen Kasten durch einen Prozeß allmählicher Spaltung und Ablösung aus der „Vierzahl" des alten Kastenwesens sich entwickelt hat. Was ist auch natürlicher, als daß der Prozeß der Spaltung in sociale Gruppen, welcher in alter Zeit begann, sich unaufhaltsam durch die Jahrhunderte fortsetzte? Ausgangspunkt des Prozesses ist die brahmanische Kaste. Als feststehend wird angenommen, daß das Kastenwesen „von den Brahmanen ausgegangen sein muß"[2]). Die Brahmanen „bleiben doch die Hauptvertreter der arischen Traditionen in Indien". Der Brahmanismus leuchtet wie die Sonne im Mittelpunkt des Kastensystems. Er ist das bewegende Centrum dieses socialen Planetensystems. Unzählige sociale Einzelkörper bewegen sich heute wie Planeten um ihre Sonne; von ihr empfangen sie Gestalt und Bewegung; in festen Bahnen wandeln die vielen Kasten um das brahmanische Centrum, immer vom Brahmanismus abhängig. Läßt sich die Entwickelung dieses socialen Planetensystems mit seinem unverrück-

[1]) J. E. Nesfield, Brief view of the Caste system of the North-Western Provinces and Oudh, Allahabad, 1895.

E. J. Kitts, Compendium of the castes and tribes in India. Bombay 1885.

D. Ch. J. Ibbetson, Report on the Census of the Panjâb, Lahore, 1883.

J. Wilson, Indian Caste, 2 vol. Bombay, 1877.

A. Steele, The Law and Custom of Hindu Castes. New edit. London 1868.

[2]) J. Jolly, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 50, S. 512.



baren Mittelpunkt, mit seiner ausgeprägten Gesetzmäßigkeit in der Masse der Einzelkörper etwa so denken, daß die bewegende Centralsonne des Brahmanismus mit wachsender centrifugaler Bewegungskraft unausgesetzt neue Körper absondert, in den socialen Weltraum hinausschleudert, und doch alle Einzelbewegungen und Bahnen mit dem von ihr ausgehenden Gesetze der Schwerkraft regiert? Alle socialen Einzelkörper gravitieren zu dem Mittelpunkt der brahmanischen Kaste hin. Im Anfange der socialen Entwickelung Indiens gab es nur jene einzige im Priesterstand organisierte sociale Masse. Nach und nach lösen sich einzelne Ringe ab; es bilden sich neue sociale Körper nach dem Vorbild und in den Formen des Urkörpers. Die vom Centrum ausgehende Bewegung hält alle jene Körper, so viele sich auch abtrennen und selbständig ausgestalten mögen, in den einmal gegebenen Bahnen und Bewegungsformen fest. Der Brahmanismus bleibt im beherrschenden Einfluß auf die ganze sociale Entwickelung die Sonne des Systems.

Diese Hypothese des Ursprungs der modernen Kasten wäre recht annehmbar, wenn nur eine Voraussetzung begründet wäre, die nämlich, daß die moderne Kaste mit der alten in den wesentlichen Merkmalen schlechthin übereinstimmt und daß das sociale Spektrum der Sonne und ihrer Planeten, ihrer Monde und Ringe wesentlich dieselben Linien verrät. Nur unter dieser Voraussetzung können wir auf ein im Ursprung einheitliches System zurückschließen. Nur dann gehören die vielen Kasten als Fortbildung und Weiterentwickelung zu den vier „Kasten" der alten Rechtsbücher. Allein ein Blick auf die charakteristischen Elemente der modernen Kastengruppen belehrt uns, daß dies nicht zutrifft.

Mit dem unterscheidenden Prinzip der alten Kasten: Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sûdra hat das unterscheidende Wesen der modernen Einzelkasten nichts zu thun. Wohl giebt es noch einen Stand der Brahmanen, oder um zunächst das Wort „Stand" außer Betracht zu lassen: man unterscheidet heute so gut wie in ältester Zeit brahmanische Abkunft (Brahmana), adelige Abkunft (Kschatriya) und nicht-brahmanische, nicht-adelige Abkunft (Vaiçya, Sûdra). Aber nicht die brahmanische oder adelige Abkunft ist es, welche die besondere Gruppe als Kaste konstituiert. Denn diejenigen, welche sich durch das gemeinsame Bewußtsein brahmanischer oder adeliger Abkunft als einen Stand der Brahmana oder Kschatriya fühlen könnten, sind in sich so getrennt und gespalten, daß sie auch als Brahmana untereinander sich eben so schroff gegenüberstehen, wie etwa in alter Zeit arische und unarische Kaste, wie Brahmana und Caṇḍâla, ersterer als ein göttliches Wesen, letzterer als ein Auswurf der Menschheit. Innerhalb der brahmanischen Ab-

stammung bestehen zahlreiche Vereinigungen in geschlossenen Gruppen, die durch Schranken getrennt sind, welche nicht von der brahmanischen Abkunft, sondern von ganz verschiedenen Prinzipien ausgehen. Es erscheinen diese engeren Verbindungen auch nicht als brahmanische und nicht-brahmanische Einzelkasten; denn zwischen den Kasten, welche von Gliedern brahmanischer Abkunft gebildet werden, besteht dieselbe Absperrung durch Verbote der Heirat, des gemeinsamen Mahles, sodaß ein Brahmana seiner besonderen Kaste eben so gut verlustig gehen kann durch Heirat in eine andere Kaste von Brahmanen, wie in alter Zeit ein Brahmana durch Verbindung mit den Candâla seine Kaste verlor. Das alte Kastenwesen gebietet das connubium des Brahmana mit einem Brahmana-Weib, weil nur Glieder derselben Kaste eine ebenbürtige Heirat eingehen können. Das moderne Kastenwesen hingegen verbietet ein connubium von zwei Gliedern brahmanischer Abkunft, wenn sie nicht derselben Kaste angehören. Also das Grundprinzip des Eherechtes ist das gleiche in alter und neuer Zeit: „Eine rechte Ehe kann nur mit einer ebenbürtigen Frau geschlossen werden; ebenbürtig aber ist nur die Frau der gleichen Kaste." Der Begriff der Kaste wird aber ganz verschieden gefaßt. Denn wie könnte sonst eine Ehe zwischen zwei Gliedern brahmanischer Abkunft im modernen Kastenwesen für ebenso unwürdig und strafbar gelten, falls sie nicht derselben Kaste angehören, wenn diese moderne Kaste nicht auf einem ganz anderen Prinzip ruhte als das, was in alter Zeit „Kaste" sein soll, Priestertum, Adel, Gewerbe? Wie zwei verschiedene Welten stehen sich anscheinend alte und moderne Gesellschaft entgegen, und doch werden beide von denselben Grundgesetzen geleitet.

In diesem Gegensatz liegt das Grundproblem des indischen Kastenwesens. An diesem Punkte muß die Kastenfrage angegriffen werden, wenn wir einen Ausweg aus dem Labyrinth der Meinungen finden wollen, in das uns die Unsicherheit über das Wesen der Kaste hineingetrieben hat. Bislang bewegte sich der Kampf um die Frage, ob es schon in vedischer Zeit jene Kasten gegeben habe, welche in der darauffolgenden Epoche klar und bestimmt in ihrem unterscheidenden Wesen als Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sutra hervortreten. Ueber den eigentlichen Gegensatz, in dem sich das moderne Kastenwesen nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ zu dem Charakter der alten Kaste findet, glitt man wie über eine nebensächliche Frage hinweg. So hat denn Muir[1]) eine umfassende Abhandlung der Frage gewidmet, ob es in vedischer Zeit, d. h. im Zeitalter des Rigveda Kasten gegeben

[1]) J. Muir, Original Sanscrit Texts, vol. II. S. 454 ff. London, 1870. (2. Edit.)





habe. Muirs Beweisführung richtet sich gegen die auch von Ludwig vertretene Auffassung, daß uns bereits in den Liedern des Rigveda eine Kaste der Brahmana, Kschatriya, Vaiçya begegne. Aber diese Beweisführung trifft ebensowenig den Kern der Frage wie die Erörterung Zimmers[1]), der sich der Auffassung des englischen Gelehrten anschließt. Stellt man die Frage: Gab es in der rigvedischen Zeit einen priesterlichen Stand, d. h. eine abgeschlossene Gruppe von Familien, in denen sich das Erbe des Opfertums als ihr ausschließliches Vorrecht fortpflanzte, so ist diese Frage entschieden zu bejahen. Auch hier, wie in so manchen anderen Fragen des vedischen Altertums, hat die fortschreitende Wissenschaft den bahnbrechenden Untersuchungen Ludwigs[2]) Recht gegeben. „Aehnlich wie sich immer deutlicher herausstellt, daß das Opfer und die Opferpoesie des Rigveda nicht den naiven Erguß primitiven religiösen Gefühls darstellt, sondern das Somaritual der jüngeren Veden mit seinen Litaneien wenigstens den Haupt- und Grundzügen nach schon damals bestanden hat, unterliegt es meines Erachtens auch keinem Zweifel, daß der Rigveda einen Priesterstand besessen hat, welcher im wesentlichen dem der Brahmanazeit gleich zu denken ist: und zwar war die priesterliche Kunst schon damals evidentermaßen das Eigentum gewisser Familien, wie der Vasischthas usw., also an die Geburt gebunden“[3]).

Es gab einen organisierten, auf das Brahman gegründeten Priesterstand. Brahman als Opfertum und Kschatram als Herrschertum stehen sich als sociale Gebilde mit den sie unterscheidenden sakralen und politischen Prärogativen gegenüber. Sind diese socialen Gebilde und Gruppen „Kasten“?

Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne daß der Begriff „Kaste“ genau umschrieben, ohne daß uns genau gesagt werde, was wir unter „Kaste“ verstehen sollen, um das Wort von der Gegenwart auf die Vergangenheit, ja auf die ältesten Epochen der indischen Litteratur, welche der Rigveda darstellt, zu übertragen. Nun aber stoßen wir auf den oben angedeuteten Gegensatz der alten und der modernen Gesellschaftsunterschiede und Organisationen. Ist die Organisation, welche wir heute Kaste nennen, identisch mit der in den Rechtsbüchern sich abspiegelnden Organisation? und wenn sie identisch ist, wie erklärt sich die Vielzahl der Kasten aus der Vierzahl? Ist sie nicht identisch, was

---

[1]) H. Zimmer, Altindisches Leben. Berlin, 1879, S. 185 ff.

[2]) A. Ludwig, Der Rigveda. Bd. III. Prag, 1878, S. 216 ff.

[3]) H. Oldenberg, Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. Bd. 51, S. 274, Anm.

ist unter den alten Hauptgruppen der Brahmana, Kschatriya, Vaiçya als socialen Institutionen zu verstehen?

Auf die inneren Beziehungen alter und moderner Organisation der Gesellschaft die Untersuchung hingelenkt zu haben, ist das große Verdienst des französischen Akademikers Sénart[1]). Durch seine geistvolle Abhandlung ist das Problem der Genesis der Kaste ohne Zweifel in ein neues Stadium eingetreten. Die Forschungen der älteren Zeit, soweit sie sich lediglich mit dem Verhältnis der gesellschaftlichen Organisation der älteren Veda-Periode zur jüngeren Veda-Periode befassen, sind durch Sénarts Forschung überholt.

Der französische Forscher stellt den Satz auf, daß wir von dem modernen Gesellschaftssystem ausgehen müssen, um zum Verständnis der socialen Organisation zu gelangen, als deren Spiegel die Litteratur der alten Rechtsbücher erscheint. Und es unterliegt in der That wohl keinem Zweifel, daß die sociale Gliederung des neuindischen Volkstums mit ihrer Wurzel in jener des altindischen Volkstums gründet. Im gesellschaftlichen Charakter des modernen Hinduismus setzt sich das Leben und Weben der alten Mächte fort. Das muß als Grundaxiom der indischen Gesellschaftskunde gelten. In dem neuindischen Volkstum ist zur Entfaltung gelangt, was in den socialen Institutionen des altindischen Volkstums wie im Keime gegeben war, und was nur in dunklen Umrissen aus der Ferne des Altertums zu uns hinüberleuchtet, das erhellt und verdeutlicht sich im Lichte der Gegenwart. Für die Kenntnis der in den Litteraturschichten abgelagerten Formen des Volkslebens ist die Kenntnis der lebendigen Volksschichten der Gegenwart ein unerläßliches Hülfsmittel. Das bedeutet nun aber keineswegs, daß wir alles, was wir im gesellschaftlichen Leben der modernen Zeit finden, auch in eben dieser Gestalt und Ausbildung im indischen Altertum suchen und finden müssen, daß also die gesellschaftliche Gliederung des modernen Volkstums bereits das alte Volkstum charakterisiert und zwar in jenen ausgeprägten Formen, auf welche wir jetzt stoßen. Dann gäbe es ja überhaupt keine Entwickelung und Weiterbildung; vor uns schwebte nur eine tote Masse, die sich unverändert durch die Jahrhunderte weiterschiebt; es gäbe kein sociales Leben; eine Geschichte der gesellschaftlichen Institutionen wäre unmöglich. Denn alle Geschichte ist Werden und Wachsen. Und auch das moderne Indien, so starr und leblos es in seiner heutigen Gliederung dreinschauen mag, hat seine Geschichte, und nach eben dieser Geschichte der gesellschaftlichen Organisation,

[1]) E. Sénart, Les Castes dans l'Inde, Les faits et le système. Paris 1896.

als deren Ausdruck „die unerschöpfliche Vielgestaltigkeit und labyrinthische Verschlungenheit" des modernen Kastenwesens erscheint, suchen wir.

Wenn wir nun mit Hülfe des modernen Gesellschaftsbildes „die alten Denkmäler des socialen Lebens zu erklären trachten, so malen" wir nicht, wie Oldenberg meint, die alte Zeit nach dem Bilde der Gegenwart. Wohl aber wollen wir wissen, wie sich das Alte zum Neuen, das Neue zum Alten stellt, und in welcher Art die „Vielgestaltigkeit" und „Verschlungenheit" der heutigen Zustände ihre Vorgeschichte in den einfacheren Formen der Litteratur des Altertums hat. Der sociale Organismus des modernen Indien konnte bereits auf dem Boden des Altertums keimen und wachsen, ohne daß sich „die unendliche Kompliziertheit zahlloser einander kreuzender, sich miteinander verschlingender, ineinander spielender und sich wieder auseinander lösender Gestaltungen" [1]) ausgebildet hatte.

Insofern nun Sénart das Problem der Kaste so umgrenzt und bestimmt hat, daß er fragt: „Wie verhält sich die moderne Kaste zur alten, von den Rechtsbüchern überlieferten Organisation, die ebenfalls als Kastensystem charakterisiert wird?" — hat er der Forschung Ziel und Aufgabe in einem hervorragenden sociologischen Problem vorgezeichnet, das um so fesselnder wirkt, je schroffer die Kluft erscheint, die Gegenwart und Vergangenheit trennt.

Aber wenn derselbe Gelehrte das Bild des modernen Kastenwesens nur dadurch glaubt erklären zu können, daß er mit einem Schlage die ganze Mannigfaltigkeit des heutigen Bildes in die fernste Vergangenheit der ältesten Brahmana und Sutra projiciert, verläßt er den geschichtlichen Boden, auf den er sich eben gestellt hatte. Denn die Ueberlieferung ergiebt zunächst nur die „Einfachheit und Geradlinigkeit" der vier großen Gruppen oder Kasten. Den Widerspruch zwischen der Einfachheit des alten litterarischen und der Kompliciertheit des modernen wirklichen Lebens glaubt Sénart sich nur dadurch ausgleichen zu können, daß er die Ueberlieferung der Rechtsbücher „als ein Kunstprodukt, ja als eine Fälschung alter Theoretiker" [2]) auffaßt. Zwar stellen ihm die socialen Gruppen des Rigveda, die als Brahman, Kshatra, Viças unterschieden werden, wirkliche Stände dar; es sind keine Kasten. Als Stände sind sie uralt; sie entsprechen den vier Ständen des Avesta. Die alte theoretische Doktrin hat das Bild dieser Stände in seinen einfachen und geraden Linien über die „unendliche Kompliciertheit" der wahren Kasten ausgebreitet, über Kasten, die den heutigen gleich oder

[1]) H. Oldenberg, Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. Bd. 51, S. 267. — [2]) H. Oldenberg, a. a. O. S. 268.

wenigstens analog zu denken sind. In Wirklichkeit sind die einen Organismen von den anderen ihrem Wesen nach absolut verschieden [1]).

Eine solche Bewertung der Denkmäler des indischen Altertums ist schon vom methodischen Standpunkt ganz und gar unzulässig; denn sie stellt jene Methode, die das moderne Indien im Zusammenhang mit dem Altertum vergleichend erforscht, um es zum Kriterium des Inhalts der alten Urkunden zu machen, geradezu auf den Kopf. Denn wenn wir das Leben des heutigen Volkstums mit dem litterarischen Bilde der Vergangenheit vergleichen, so geschieht es, um darzulegen, daß dieses litterarische Bild in seinen wesentlichen Zügen aus der Wirklichkeit einer vergangenen Zeit geschöpft ist. Die Basis des in den Rechtsbüchern entwickelten socialen Lebens ist das thatsächliche Wirken und Schaffen der gesellschaftlichen Mächte des alten Volkstums. Wir wollen aus dem Vergleich mit den charakteristischen Eigentümlichkeiten des modernen Volkstums den Beweis erbringen, daß uns aus den litterarischen Denkmälern ganz zuverlässige geschichtliche Quellen zur Kenntnis des alten Volkstums fließen, und daß wir es nicht mit einem frei ersonnenen Phantasiebau der Brahmanen in ihren systematischen Darstellungen zu thun haben, sondern mit einem auf realer Grundlage ruhenden Bilde. Befremdend muß es daher berühren, wenn Oldenberg in seiner Polemik gegen Sénart gerade jene „moderne, an Verdiensten reiche Richtung der indischen Altertumsforschung" aus dem „Mißtrauen" gegen das Bild des indischen Altertums, das aus den alten litterarischen Quellen sich ergiebt, ableitet. Man schaue „mit allzu mißtrauischem Blick in die Ueberlieferung hinein".

Das Umgekehrte trifft zu. Wir gehen von der Gegenwart aus, um aus dem Vergleich mit den alten Denkmälern den Beweis zu erbringen, daß zwischen Gegenwart und Vergangenheit keine Kluft besteht, und daß uns die Denkmäler ein treues Bild der Vergangenheit entwerfen, ein Bild, das nicht beeinträchtigt wird durch falsche Züge, welche die brahmanische Wissenschaft der Theorie zuliebe hineinschob. Um eine historisch-philologische Erforschung handelt es sich, philologisch, insofern der Inhalt der Denkmäler mit allen Mitteln der Exegese ergründet wird, historisch, insofern die gewonnenen Data mit dem Leben des modernen Volkstums verglichen werden und das letztere in geschichtlicher Kontinuität auf das Leben des alten Volkstums zurückgeführt wird. Das grundlegende Prinzip läßt sich in einem Satze zusammenfassen: Die indischen Quellen strömen aus indischem Leben; darum müssen sie aus indischem Leben heraus erklärt und gedeutet werden. So

[1]) H. Oldenberg, a. a. O. S. 271.

werden uns die litterarischen Quellen des Altertums wahrhaft geschichtliche Quellen des socialen Lebens. Gilt dies von allen Erscheinungen des gesellschaftlichen Organismus, dann trifft es vornehmlich bei jener Institution zu, welche den Grundbau der socialen Organisation bildet, beim Kastenwesen. Sénarts Deutungsversuch wird zum Zerrbild der „modernen, an Verdiensten so reichen Richtung", indem er die „Vierzahl" der Gliederung in Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sutra zu einem trügerischen Schein verflüchtigt, um hinter dieser „Vierzahl" eine „Vielzahl" zu entdecken, die, wie Oldenberg im übrigen treffend zeigt, gar nicht vorhanden ist. Wir suchen in der Vergangenheit des indischen Volkstums ebensowenig ein einfaches Bild als die unendliche Kompliciertheit der Gegenwart. Wir wollen den i n n e r e n u n d o r g a n i s c h e n Z u s a m m e n h a n g kennen lernen, der zwischen Altertum und Neuzeit besteht. Das ist das Ziel einer Methode, welche von dem Bilde der Gegenwart ausgeht, um zum Dunkel der Vergangenheit vorzudringen. In irgend einer Art muß die konkrete Mannigfaltigkeit der Gegenwart in der Vergangenheit begründet sein, und da das sociale Bild, welches heute eine „labyrinthische Verschlungenheit" zeigt, in den Rechtsbüchern dieselbe Gesellschaft in den einfachen, natürlichen Hauptgruppen des Priestertums, des Adels, des Gewerbes vorführt, so suchen wir h i e r zunächst die Verbindung zu gewinnen, welche uns Zeugnis von der Kontinuität der socialen Ueberlieferung ablegt. Eine solche Richtung bedeutet nichts weniger als „Vorliebe für das Komplicierte, Inkommensurabele, für das in grenzenlosen Abstufungen Nüancierte, in wolkenhafter Unbestimmtheit Schwebende", wie Oldenberg annimmt. Wohl aber heißt es das Bild des indischen Altertums entstellen, wenn man sich um jeden Preis bemüht, ihm „den Charakter altertümlicher Einfachheit" zu geben, als könne es keine altindische Gesellschaft ohne reich entwickelte sociale Struktur gegeben haben und als habe das Altertum nur ein Recht auf „Einfachheit und Geradlinigkeit des Bildes". Oldenberg zögert nicht, „das Recht dieses Altertums zu betonen, daß ihm der Charakter altertümlicher Einfachheit nicht entzogen werde". Steht denn „der Charakter altertümlicher Einfachheit" von vornherein so fest, daß sich daran nicht rütteln läßt? Oldenberg warnt vor der „Hineintragung der unabsehbaren Mannigfaltigkeit des heutigen indischen Lebens in die Erforschung des Altertums". Aber er fällt „in ein kaum minder bedenkliches Extrem", wenn er in das indische Altertum, d. h. in die von dem alten Rechte und dem alten Epos repräsentierte Phase eine Einfachheit hineinträgt, die zu den Thatsachen in schroff widerstreitendem Gegensatz steht. D i e s e vermeinte Einfachheit des socialen Organismus findet sich in keiner uns zugänglichen Quelle der altindischen Gesellschaft.

Die Frage nach dem „einfachen" Charakter des altindischen Gesellschaftsbildes hat eine über den engen Rahmen der Specialforschung hinausgreifende sociologische Bedeutung. Denn es ist für uns von hohem Werte, zu wissen, wie die menschliche Gesellschaft in ihren ältesten Repräsentanten organisiert ist nach der socialen und wirtschaftlichen, sittlichen und rechtlichen Seite hin, ob wir es da mit einfachen, sogenannten primitiven Zuständen zu thun haben, oder ob die ältesten geschichtlich erreichbaren Zeugen der menschlichen Gesellschaft nicht schon hoch entwickelte Formen des socialen und wirtschaftlichen Lebens vor Augen stellen.

Da ergiebt sich bald, daß alle jene Theorieen nicht von den Thatsachen abstrahiert sind, sondern nur der vorgefaßten und ganz unbegründeten Meinung entspringen, als ob das, was unseren heutigen ethischen und socialen Begriffen oder Forderungen am fernsten liege, immer auch das älteste und ursprünglichste gewesen sein müsse [1]).

Gerade im Bereiche des socialen Lebens hat sich das indische Volkstum schon früh eine hohe Ausbildung gegeben in der ausgeprägten Gliederung der gesellschaftlichen Gruppen.

Oder man zeige uns „die gewissen festen Data", „die gewissen, von der Ueberlieferung gezogenen festen Linien", die für das „Recht" der Altertümlichkeit sprechen sollen! Im Rigveda sah man früher noch „die einfachen geselligen Zustände eines Naturvolkes". Der Inder des Veda sollte noch „der ganze souveräne Naturmensch sein" [2]). Heute wissen wir, daß „nicht die schlichten Sitten eines Hirtenvolkes, sondern eine weit, zum Teil schon bedenklich weit vorgeschrittene Kultur uns im Rigveda entgegentritt" [3]). Sitte und Siedelung unterscheiden sich nicht wesentlich von denen der späteren Zeit. Das Ritual war zum wenigsten „den Haupt- und Grundzügen nach schon damals" festgelegt. Es trug bereits einen recht „komplicierten Charakter". Nicht „die immer stärker sich entwickelnde Vorliebe für das in grenzenlosen Abstufungen Nüancierte", sondern die feste Ueberzeugung, daß „der Rigveda selbst schon ein gutes Stück indischer Entwicklungsgeschichte ist", und daß von seiner specifisch indischen Gesellschaftsform die Entwicklung in gerader Linie zum epischen Bilde des Volkstums führt, läßt uns die vedische Kultur „im Lichte des Mahabharata" betrachten. Seit wann gehört es denn zu den Prinzipien geschichtlicher Methode, das Bekannte durch das Unbekannte und Dunkle zu klären? Von dem in sicheren Linien gezeichneten epischen Kulturbilde aus nähern wir uns dem vedischen Zeitalter; Oldenberg selbst bekennt,

[1]) R. Hildebrand, Recht und Sitte, Jena 1896, S. 11.

[2]) Brunnhofer, Ueber den Geist der indischen Lyrik. Leipzig 1882, S. 3, 6.

[3]) Vgl. Pischel und Geldner, Vedische Studien, Bd. I, S. XXIII ff.

daß „die jüngeren Materialien sich in bestem Zusammenpassen den älteren anfügen“ [1]). Wenn man also nach ihm „überall kontinuierliche Entwicklung“ findet, „man untersuche, auf welchem Gebiete man will, den Zusammenhang zwischen dem rigvedischen und dem folgenden Zeitalter“, so gilt dies zuerst von der socialen Entwicklung, und der historisch-methodische Standpunkt verpflichtet uns, von dem jüngeren und klareren Bilde aus das ältere und dunklere Volkstum zu erforschen; denn „seinem Denken und Fühlen nach ist das Volk immer geblieben, was es war, so lange es in der Geschichte steht, ein indisches, und indischer Geist ist es, der uns aus den Liedern des Viçvamitras und Vasischthas nicht minder entgegentritt, als aus der Kadambari des Bana“ [2]). Das „in wolkenhafter Unbestimmtheit Schwebende“ findet sich nicht bei der „an Verdiensten sonst so reichen Richtung“, sondern scheint nach wie vor das Ideal jener Strömung, welche „den Charakter altertümlicher Einfachheit“ in litterarische Erzeugnisse hineinträgt, die schon die festgeprägten Züge des indischen Gesellschaftsbildes wiedergeben.

Leider hat Sénart den von Oldenberg bekämpften Standpunkt thatsächlich nicht eingenommen. Hätte er die Denkmäler des Altertums im Lichte der Gegenwart betrachtet, dann wäre ihm die seltsame Inkonsequenz erspart geblieben, die sociale Gliederung im Rigveda als ein natürliches Produkt des Ständewesens, das von den späteren Denkmälern überlieferte „System der vier Kasten“ hingegen als eine „Fälschung alter Theoretiker“ hinzustellen. Es hätte ihm nicht verborgen bleiben können, daß sich die von den Brahmana und Sutra repräsentierte Phase der Gesellschaft harmonisch der Gesamtentwicklung einfügt, welche in ungebrochener Kette vom Zeitalter des Rigveda zur Gegenwart führt.

Ich gehe nunmehr zu den Einzelheiten der sociologischen Theorie Sénarts über. Dies ist um so dringender geboten, als die grundlegenden Anschauungen der Theorie nicht weniger von einem falschen Bilde des Wirkens der socialen Faktoren als von jener irrigen Vorstellung ausgehen, welche mehr oder weniger die gesamte religiös-ethische Litteratur zu einem Tummelplatz brahmanischer Fälschungen macht.

Sénart betrachtet die großen historischen Gruppen des Priestertums, des Adels, des Gewerbes, soweit sie im Rigveda erscheinen, als Stände, ohne indessen den allgemeinen Unterschied von Kaste und Stand schärfer zu bestimmen. Nun sieht er recht wohl ein, daß die moderne Kaste in ihrer Zersplitterung und selbständigen Organisation aus diesen rigvedischen Ständen nicht hervorgegangen sein kann. Zwischen den „Ständen“ der

[1]) Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. 51, S. 275.
[2]) Pischel und Geldner, a. a. O. S. XXXI.

ältesten Epoche und den „Kasten" der jüngsten Epoche liegt eine tiefe Kluft. Aber ebenso scharf scheiden sich die altvedischen Priester als Brahmana, die Adeligen als Kschatriya, die Gewerbetreibenden als Vaiçya von der neuvedischen und späteren Organisation dieser Gruppen in der Darstellung der Sutra und Rechtsbücher. Wie löst Sénart diese Gegensätze? Von den großen historischen Gruppen des Rigveda als von Ständen ausgehend, behauptet er, „das altehrwürdige System der Stände sei mit den thatsächlich vorhandenen Kasten identificiert und alte Ueberlieferungen mit bestehenden Verhältnissen zu einem hybriden Organismus verschmolzen" [1]) worden. Darin aber liegt eine Inkonsequenz, welche Sénarts Auffassung zu einem Zwitterding, sein System der gesellschaftlichen Organisation selbst zu jenem „système hybride" macht, das er in den Rechtsbüchern finden möchte. Und mit Recht wendet sich Oldenberg gegen eine Theorie, welche die schon bestehende Verwirrung durch eine noch um vieles abenteuerlichere Theorie vermehrt. Nach Sénart besteht zwischen dem Denkmale des Rigveda und den Denkmälern der nachfolgenden Epochen eine Kluft, die von der Spekulation der Brahmana durch ein künstliches System überbrückt wurde. „Im Rigveda stellte sich eine uralte Ständegliederung dar. Die jüngeren Texte hatten einerseits in voller Lebendigkeit dastehende Kasten vor Augen, andererseits waren sie an das Erbteil der alten Tradition gebunden."

Zwischen dem ältesten und dem jüngeren Stadium der Tradition vollzog sich nun ein litterarischer Prozeß, der wohl seinesgleichen im weitesten Bereiche der Weltlitteratur suchen dürfte: „Aus der künstlichen, von einer skrupellosen Spekulation vollzogenen Kontamination der uralten Stände und der im wesentlichen den modernen gleichenden Kasten ist das System der Brahmanatexte und der Gesetzbücher (natürlich auch des Epos!), das System dieser vier Stände, die alle Charakteristika der Kasten an sich tragen, hervorgegangen" [2]).

So soll denn diese ganze Entwicklung nun nichts anderes sein, als eine systematische, auf breitester Grundlage betriebene religiös-sociale Vergewaltigung aller anderen Gruppen durch die Brahmana. Anstatt ein unbefangenes Bild der Wirklichkeit zu geben, bildet das in den Rechtsbüchern niedergelegte System der vier Kasten nur ein künstliches Gewebe, das von den Brahmanen ausgesonnen und ausgesponnen wurde, um die unübersehbare Mannigfaltigkeit der in den Familiengruppen hervortretenden Kasten zu verhüllen. Das Wesen dieser Kasten, ihre Gesetze und Gebräuche, werden auf die alten Stände übertragen. So werden die Stände zu Kasten

[1]) Vgl. Jolly, Zeitschr. der Deutschen morgenl. Ges., Bd. 50, S. 511.
[2]) Oldenberg, Zeitschr. der Deutschen morgenl. Ges., Bd. 51, S. 273.

umgebildet. Aber die Kasten sind bereits so zahlreich, als es Familienverbände, Geschlechter, Dorfgemeinschaften giebt. In den Geschlechtern und Erwerbsgenossenschaften ist das Wesen der Kaste, der Abschluß der einzelnen Gruppen von einander, schon scharf ausgebildet. „Man heiratet — insonderheit sofern es sich um die in diesen Ordnungen der Polygamie von besonderer Heiligkeit umgebene erste Eheschließung handelt — innerhalb der Kaste; denn nur eine Mutter derselben Kaste kann Kinder gebären, welche die Kaste des Vaters erben. Andererseits heiratet man außerhalb eines gewissen engeren Ausschnitts der Kaste, außerhalb der Familie oder des Klan. Mit Personen niederer Kaste vermeidet man Gemeinschaft des Mahles und — natürlich unter den mannigfachsten näheren Begrenzungen — sonstige Berührung. Vielerlei specielle Gebräuche, insonderheit in Bezug auf die Nahrung und das eheliche Leben, tragen dazu bei, die Kaste zu charakterisieren und ihre vornehmere oder geringere Position in der socialen Rangordnung zu bestimmen: gewisse Nahrungsenthaltungen, die Enthaltung von geistigen Getränken, die Verheiratung von Mädchen im Kindesalter, das Verbot der Witwenheirat u. dgl. mehr" [1]). Auf dieselben Schranken, die das Grundwesen der modernen Kaste ausmachen sollen, stoßen wir in den Gesetzbüchern und in den um vieles älteren Brahmana. Auch hier dieselben Vorschriften über die Eheschließung, über die Vermeidung von Verunreinigungen, dieselbe Verwerfung des Genusses bestimmter Speisen. „Die Eheschließung hat sich, wenigstens für die erste Frau eines Mannes, in den Grenzen seiner Kaste, andererseits außerhalb der Grenzen seines Gotra (Geschlechts) zu halten. Die Mahlgemeinschaft und vielerlei andere Arten der Berührung mit Leuten von niederer Kaste werden streng vermieden. Geistige Getränke sind verpönt; eingehende Vorschriften scheiden die erlaubte Nahrung von der unerlaubten" [2]). Es stand also vor aller Augen bereits die Unmasse der modernen Kasten, dieses Babel socialer Verwirrung. Denn wohlgemerkt: das ist der Kernpunkt von Sénarts Auffassung, daß sie das Bild der heutigen Kasten nicht bloß dem Wesen, sondern auch der Zahl nach bereits in jene uralten Phasen verlegt. Der Forscher geht davon aus, die *moderne* Kaste zu beschreiben, um alsdann die *moderne* Kaste in den älteren Schichten der Litteratur wiederzufinden. Die Kasten, größere und kleinere, erfüllen das sociale Leben in undurchdringlichem Gewirr. Beständig entstehen neue: bald ruft die Einführung irgend eines neuen Gebrauchs, einer neuen Reinheitsvorschrift eine neue Kaste ins Dasein, bald haben religiöse oder geographische Trennungen

[1]) Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. 51, S. 269.
[2]) A. a. O. S. 270.

dieselbe Wirkung; Gruppen von Aboriginern, in die Sphäre des Hinduismus eintretend und Gebräuche des Hinduismus annehmend, bilden neue Kasten. So herrscht im einzelnen beständige, in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit kaum erfaßbare Wandlung, während über dem Ganzen als konservative, stabilisierende Macht das hierarchische Prinzip der Suprematie des Brahmanenstandes, welche allem ihr Gepräge aufdrückt, waltet [1]).

Dieser „Kontamination" durch die Brahmana steht höchstens jene Kontamination ebenbürtig zur Seite, durch welche das uralte National-Epos zum Zwitterding eines mit dem ganzen Ballaste brahmanischer Gelehrsamkeit erfüllten Lehrbuches umgeschaffen wurde. Die Aehnlichkeit des „hybriden Machwerkes" hier wie dort ist unverkennbar. Hier empfängt „die nationale Dichtung, welcher keine andere Schöpfung Indiens in der Großartigkeit der *epischen* Gesamtanlage und in der Kraft und Ursprünglichkeit der poetischen Darstellung nahekommt" [2]), durch tendenziöse Flickarbeit der Brahmanen ein ganz neues Gepräge in „der wüsten Masse heterogenen Stoffes", welche das Epos zu einem „historisch-chronologisch unqualificierbaren Mischmasch" macht. Dort wird über die alten, frisch emporstrebenden, natürlichen Gruppen und Stände die Hülle eines Kastensystems geworfen, das in sich den Ständen ganz heterogen ist. Die Nationaldichtung lebte inmitten einer blühenden Sangeskunst. Es handelt sich ja um ein Heldengedicht, das sich das Herz des Volkes erobert hatte und während vieler Generationen Gegenstand des rhapsodischen Vortrages an der Opferstätte bei den festlichsten Gelegenheiten gewesen war. Das Epos war das natürliche Produkt eines reich entwickelten Volkslebens, das hier in frischer, naturgetreuer Poesie die nationalen Thaten, die Helden-Erinnerungen, Freuden und Leiden zusammenfassend wiederspiegelte. An Stelle des volkstümlichen Produkts tritt nun ein Produkt „unberufenen Unverstandes" [3]). Und dieses Produkt allein behauptet sich im *litterarischen* Leben. Daß aber die „Dichtung von unerreichter Großartigkeit" mit dem üppig wuchernden Schlingwerk des brahmanischen Lehrstoffes bedeckt und entstellt wurde, hat seinen Grund in dem Bestreben der Brahmanen, das Epos zum Herold ihrer alles überragenden Würde und Macht umzuschaffen. Die Dichtung sollte nur eine Verkörperung des hierarchischen und theokratischen Ideals der brahmanischen Theorie sein. Das gleiche Schicksal wird im *socialen* Leben den altehrwürdigen Ständen von den Brahmanen bereitet. Aus dem natürlichen Ergebnis einer lebenskräftigen Entwicklung machten sie mit

[1]) A. a. O. S. 269.

[2]) Vgl. A. Ludwig, Sitzungsber. der Königl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1896, Bd. V, S. 92. — [3]) A. Ludwig, Ueber das Ramayana, S. 34.



Hülfe ihrer anspruchsvollen theokratischen Theorie von der souveränen und göttlichen Macht des Priestertums ein Kastensystem, eine künstliche sociale Ordnung, die wie das umgeschaffene Epos im Ruhm des Brahmanen, hier mit derselben Richtung in ihrer Herrschaft gipfeln sollte. Das alles bringen die Brahmanen fertig. Von skrupelloser Kühnheit und Rücksichtslosigkeit getragen, bauen sie den ganzen socialen Organismus um, so daß die Gesellschaft des alten Volkstums ein neues, grundverschiedenes Gepräge erhält. Alles dient der Herrlichkeit des Brahmanentums.

Wenn sich dies so verhält, dann haben die Brahmanen ein Meisterstück der Fälschung nicht etwa bloß des litterarischen, sondern auch des socialen Lebens zustande gebracht. Sie beherrschen Wissenschaft und Litteratur. Das Monopol der litterarischen Macht öffnet die Bahn zum Gipfel der socialen Macht. Was sich der siegreich vordringenden Macht in den Weg stellt, das wird beiseite geschafft, und zwar so gründlich, daß sich keine Spur davon mehr erhalten hat.

Ursprünglich herrschten Königtum und Adel. Den Glanz ihrer Herrschaft spiegelte das alte Epos noch wieder. Aber diese „Schöpfung, der nicht leicht eine andere an die Seite zu stellen ist", verschwindet spurlos, nachdem sie einst im Mittelpunkt des Volkslebens gewurzelt und mit ihrem Glanze die größten Opferfeste verherrlicht hatte. Das Lieblingsbuch der Rhapsodie, ausgezeichnet „durch die großartige Tragik der Schlußkonzeption, durch den außerordentlichen Reichtum des Details, durch die Kraft der Charakteristik, sowie durch die in den Hauptzügen bekundete Fülle"[1]) ging in seiner ursprünglichen Gestalt gänzlich verloren. Was uns geblieben, das ist die Magna Charta des Brahmanismus und der auf ihr gegründeten Vorherrschaft der Brahmanen. Heute ist das Epos nur der Reflex der Kastentheorie. Eine größere litterarische Fälschung ist wohl kaum jemals begangen worden. Und doch wird sie noch übertroffen durch die Fälschung der socialen Thatsachen, indem der natürliche Wuchs der altvedischen Stände entwurzelt und die äußeren Formen zur Umrahmung der thatsächlich vorhandenen Kasten gemacht worden sein sollen. Das Schema der vier Stände wird zum Schema von vier Kasten. Der Inhalt des alten Ständewesens wird aus dem Rahmen herausgebrochen; an seine Stelle wird das vielgliederige Gebilde der Kasten gesetzt, gerade so wie der äußere Rahmen des alten Volksepos bleibt, der Inhalt aber „kontaminiert", ja geradezu ersetzt wird von der brahmanischen Schulweisheit.

[1]) Vgl. J. Dahlmann, Mahabharata-Studien I. Genesis des Mahabharata. 289.

Ich habe absichtlich die Parallele des Epos herangezogen. Denn wir haben uns so sehr daran gewöhnt, in dem Epos nichts anderes als eine von den Brahmanen ausgehende Kontamination eines Urepos zu erblicken, daß es der Kritik kaum mehr möglich scheint, einen anderen Standpunkt für die Beurteilung des mit dem epischen Elemente verschmolzenen Lehrelementes zu gewinnen. Nur tendenziöse brahmanische Bearbeitung konnte, wie man meint, das Riesenepos in seiner heutigen Gestalt hervorbringen. Ursprünglich eine dichterische Urkunde, welche nach dem bekannten Rufe im „Brahmana der hundert Pfade", „Laßt uns die alten frommen Könige verherrlichen", die sociale Macht des Königtums und des Adels feierte, wird es zur Urkunde der socialen Macht des Brahmanentums gefälscht.

Man darf angesichts dieser Theorieen wohl fragen, ob nicht die Kritik eben so sehr wie das indische Volkstum unter der Zwingherrschaft des brahmanischen Kastenidols steht? Alles wird ja diesem brahmanischen Moloch zum Opfer gebracht. Die vermeinte Allherrschaft des Brahmanismus treibt auch die Kritik in die engsten Schranken; sie versperrt jeden Ausblick in eine höhere sociale Welt, vernichtet jede Freiheit und Unabhängigkeit des Urteils [1]).

Der Grundirrtum Sénarts liegt in der Auffassung vom Wesen der alten Rechtsbücher. Das vom Recht repräsentierte, scheinbar so einfache System der vier Kasten ist in Wirklichkeit „nur ein Produkt der dem indischen Geiste angeborenen Theoretisierung und Schematisierungssucht" [2]). Mit dieser Eigentümlichkeit der indischen Geistesanlage verbindet sich „die allbeherrschende Rücksicht auf die brahmanischen Standesinteressen", um den Organismus der alten Stände zu einem System der vier Kasten umzuwandeln, das lediglich der Suprematie des hierarchischen Prinzipes dienen soll. Zwischen der vedischen Opferlyrik und den späteren Denkmälern besteht also der durchgreifende Unterschied, daß sich dort noch frisch und ursprünglich des Volkes Art und Leben ausspricht, während hier Spekulation und Theorie waltet. Aus der vedischen Opferlyrik ist ein Rückschluß auf die Wirklichkeit des socialen Lebens gestattet. Was die Lieder des Veda von Religion und Recht, von Sitte und Brauch bezeugen, das quillt aus dem wahren Leben des Volkstums. Die Darstellung der späteren Litteratur hingegen, besonders das System der Rechtsbücher zeichnet nicht das Leben, sondern die theoretisierende Schule. Wenn daher die vedische Lyrik von Brahman,

[1]) **Bhattacharya, Hindu Castes and Sects, an Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other.** Calcutta 1896. S. 4 ff.

[2]) Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. Bd. 51. 1897. S. 271.



Kschatra, Viças spricht, so bezeugt sie uns die natürlichen Stände der Gesellschaft, wenn hingegen alle anderen, unmittelbar sich anschließenden Urkunden durch die ganze Folgezeit nur von Brahmana, Kschatriya, Vaiçya reden, so bezeichnen diese Namen nicht mehr die ursprünglichen Stände, sondern nur die künstlich geschaffenen Kasten, über denen die Theokratie der Brahmanen schwebt.

Ist es wahr, daß die Rechtsbücher kein objektives Bild des natürlichen Lebens und Webens der socialen Mächte darstellen? Sind sie nur ein künstliches, von den Brahmanen für die Suprematie der Brahmanen ausgebildetes System der Sitten und Bräuche, das mit eisernen Klammern die socialen Gebilde umfaßte?

Man schaute lediglich auf die von religiösen Gesichtspunkten geleitete Systematisierung des Rechtsstoffes; und darum sollte auch der Rechtsstoff selbst ein Produkt brahmanischer Theoretisierungssucht sein.

Es ist ja richtig, daß die alten Urkunden des Rechtslebens, welche in den Rechtsbüchern und im didaktischen Teile des Mahabharata niedergelegt sind, eine große Masse religiösen Stoffes mit ausgesprochenen Elementen des Rechts und der Sitte vereinigt halten. Es ist ferner wahr, daß in jenen Rechtsbüchern sich auch ein ausgesprochener Zug nach Systematisierung bemerkbar macht, durch welchen das Ganze den Charakter einer Schultheorie zu gewinnen scheint. Aber dieser Schein, das äußere Hervortreten religiöser Theorieen hängt mit der ganzen Entwickelung jenes Litteraturzweiges zusammen. Des sociologischen Wertes wird der Rechtsstoff nicht im mindesten dadurch beraubt. Denn an der Ausbildung des Rechtes haben gerade jene Faktoren den hervorragendsten Anteil, welche auf die Ausgestaltung des socialen Lebens, auf die Organisation der gesellschaftlichen Elemente den thätigsten Einfluß ausübten. Das sind aber nicht die Systematiker eines brahmanischen Kastenwesens, sondern die socialen Mächte des Königtums und Adels, der Familie und der Geschlechtsgenossenschaft, des Bürgertums und der Korporation. Als Blüte und Frucht wächst das ausgebildete Rechtsleben aus dem innersten Leben des socialen Organismus, aus dem kraftvollen Zusammenwirken von Adel und Bürgertum, von Familie und Korporation hervor. An diesem sorgfältig ausgebauten ureigenen Rechte, das nichts aus der Fremde entlehnt, läßt sich der glänzende Aufschwung des socialen Lebens deutlich erkennen. Denn die socialen und wirtschaftlichen Mächte sind es, welche nach und nach die Rechtsformen und Rechtsnormen in ihrem Sondercharakter ausbilden und von den spezifisch religiösen und rituellen Formen immer schärfer unterscheiden, um so der altindischen Gesellschaft ein Recht im eigentlichen Sinne, d. h. im Gegensatz zur religiösen Sitte zu geben.

In älterer Zeit sind Religion und Recht noch nicht abgegrenzt; religiöse und rechtliche Sitte fließen ineinander über. Liegen ja noch alle Gebiete des nationalen Lebens hier enge beisammen. Denn Glaube und Kultus sind die Quellen, aus denen die verschiedenen Ströme des Geisteslebens hervorgehen, Recht und Sitte nicht weniger wie Poesie und Kunst. Gleich der Sitte erscheint das Recht im Gewande der Religion; es wird unmittelbar auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. In dieser älteren Phase gelangen Religion, Recht, Sitte noch nicht zu der ihnen eigentümlichen Selbständigkeit. Zwar ist faktisch von Anfang an ein Unterschied zwischen Recht und Religion; denn es ist doch etwas anderes, ob es sich um Sühne eines Verbrechens oder um einen Streit über Eigen und Erbe, um ein Verkehrsgeschäft, kurz um einen Akt des Rechts, oder etwa um die religiöse Sitte einer Hochzeit oder Totenbestattung handelt; aber der innere Unterschied tritt noch nicht so klar in die äußere Erscheinung, weil Religion und Recht fort und fort ineinander übergehen. Je reicher aber das Leben in seinen socialen und wirtschaftlichen Interessen, in seinen öffentlichrechtlichen und privatrechtlichen Beziehungen sich verzweigt, desto schärfer scheiden sich Religion und Recht in selbständige Sphären. Jeder wirtschaftlichen Form läuft eine Rechtsform parallel, welche die sich kreuzenden und widerstreitenden Interessen auszugleichen trachtet. Kultur und Recht sind nur zwei verschiedenene Seiten derselben Entwickelung.

Nun liegt bereits in den ältesten Denkmälern ein ausgebildetes öffentliches und privates Recht uns vor. Der staatliche und gesellschaftliche Organismus tritt uns in einem systematischen Ausbau der politischen und socialen Elemente entgegen. In einem nach den verschiedensten Seiten ausgebildeten öffentlichen Recht ist der Gesellschaft und dem Staate eine bewundernswerte Organisation gegeben. Justiz, Finanzwesen, Steuer- und Zollrecht, Kultus, Regalien, Markt- und Handelsrecht, Polizeiwesen, öffentlicher Verkehr, Straßenbau, alles ist in den Bereich der Darstellung gezogen. Die hohe Ausbildung des öffentlichen Rechts setzt eine frühreife Entwickelung des gesellschaftlichen Organismus voraus. Welche Faktoren trugen zu diesem schnellen und organischen Wachstum bei?[1])

Und weiter: vor uns liegt aus frühester Periode ein scharf entwickeltes Ehe- und Familienrecht, ein bis ins kleinste ausgesponnenes Erbrecht und Besitzrecht. Woher dieses sorgfältig ausgearbeitete System der Erbfolge und der Teilung? Erbfolge und Teilung bewegen sich auf dem Boden der Wirklichkeit. Hier handelt es sich um tief ins

[1]) W. Foy, Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern. Leipzig 1895.

Leben und in die persönlichen Interessen eingreifende Rechtsvorgänge, deren Lauf keine religiöse Theoretisierungssucht in fremde künstliche Bahnen zwingen kann. Schon hier wird der weiblichen Erbfolge eine große Aufmerksamkeit gewidmet. Es werden verschiedene Arten von Gütern, von Besitz- und Erwerbstitel unterschieden [1]).

Innerhalb der Familie hat das Rechtsleben eine sehr bestimmte Fassung gewonnen. Vor allem aber legt das Handels- und Verkehrsrecht von dem Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens Zeugnis ab. In immer schärferer Ausbildung rankt es sich an dem stolzen Wachstum des Handels empor. Das Recht operiert nicht mit allgemeinen Vorstellungen. Es fesselt ebenso durch die bestimmten und scharfen Rechtsbegriffe wie durch die klare Sprache, in welche die Rechtsnormen gefaßt werden. Wir bemerken, wie sorgfältig Eigentum und Besitz, bewegliche und unbewegliche Habe, die verschiedenen Arten der Verträge auseinandergehalten werden. „Ein ausgebildetes Handelsrecht," sagt Ihering, „ist die unausbleibliche Frucht eines hochentwickelten Verkehrs. Wie der Fluß sich selber sein Bett gräbt, so auch der Handel — das Recht des Handels steht mit ihm selber stets auf einer und derselben Höhe" [2]).

So weist uns das in den Rechtsbüchern dargestellte Recht auf eine lebenskräftigere Entwickelung hin, auf eine Entfaltung der socialen und wirtschaftlichen Kräfte, deren Wirksamkeit zwar in den brahmanischen Rechtsbüchern systematisch neben und mit den religiösen und sittlichen Vorschriften dargestellt wird, deren Ursprung und Ausbildung aber auf ganz andere Mächte zurückgeht, als in dem Brahmanismus erscheinen. Sie entwickeln sich auf dem Boden eines Ständewesens, das im Gegensatz zum vermeinten brahmanischen Kastenwesen seine Quelle und Vormacht im Adel und Grundbesitz hat, das sich dann in dem Wettbewerb des grundherrlichen Adels und korporativen Bürgertums zur höchsten Blüte entfaltet.

Hier steht die Sociologie auf dem festen Boden der Wirklichkeit des socialen Lebens. Der Gesellschaftskunde erschließen sich seit dem neunten Jahrhundert v. Chr. im Bereiche des indischen Rechts wahrhaft geschichtliche Quellen. Kein Volk des indogermanischen Altertums giebt uns eine so reiche und so weit zurückreichende systematische Quellenkunde seiner gesellschaftlichen Organisation an die Hand als das indische in seiner Wissenschaft des Rechts. In dem wissenschaftlichen Ausbau des Rechtsstoffes ist das indische Volk allen stammverwandten Völkern vorausgeeilt. Daher geben uns die Rechtsbücher ein unschätzbares

[1]) Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. 2. Bd. 8. Heft. Recht und Sitte von Jul. Jolly. Straßburg 1896, S. 90 ff.

[2]) R. v. Ihering, Vorgeschichte der Indo-Europäer. Leipzig 1894, S. 225.

Mittel an die Hand, um den Lauf zu bestimmen, welchen die Fortbildung der altindischen Gesellschaft, die Entwickelung ihrer religiösen, sittlichen, rechtlichen Anschauungen einschlug. In der Wissenschaft des Rechts hat das altindische Volkstum einen seiner höchsten Triumphe gefeiert. Das Recht ist in einer Litteratur systematisch ausgebaut, die sich zu einem bis ins einzelnste dringenden Bilde erweitert. Alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens werden in ihrer Besonderheit erfaßt und dargestellt. Von den Rechtsbüchern ist die imposante Masse des Rechtsstoffes nicht zu trennen, welche das Riesenepos in dem Rahmen seiner epischen Darstellung vereinigt. Keine Schöpfung der indischen Vorzeit bietet einen so vollen und organisch zusammenhängenden Rechtsstoff zur Erforschung der socialen Entwickelung wie das Mahabharata in der Fülle seiner religiös-socialen Urkunden. Sie sind ein lebendes und redendes Denkmal der Institutionen und Sitten des indischen Volkes. Während sich die epische Begebenheit mit dramatischer Anschaulichkeit vor unseren Augen entwickelt, werden in die Erzählung alle Elemente eingewoben, welche das religiös-sittliche und religiös-sociale Wesen des indischen Volkstums begründen. Der rechtsbelehrende Gehalt erschöpft sich in den ausführlichen Darlegungen über das gesamte Rechtsleben, über Staat und Gesellschaft, über Sitte und Brauch. Alles, was den Schatz der religiös-sittlichen Bildung eines Gliedes der höheren Gruppen oder „Kasten" ausmacht, ist hier zur reichsten Fundgrube vereinigt [1]). Das Recht durchdringt das ganze Epos und prägt ihm schon nach außen eine gewisse Gleichartigkeit aus in dem geschlossenen Bau, der die ganze Kulturwelt des alten Indien zu umspannen scheint. In der Dichtung wurde dem Volke der reiche Stoff seiner Sitten und Bräuche, seiner religiösen und socialen Anschauungen zugeführt. Das Epos erscheint wie eine Verkörperung des alle Schichten durchdringenden und bestimmenden Ideales der Rechtsbücher. So hat die Dichtung eine bedeutsame litterargeschichtliche Seite; aber noch bedeutsamer ist die socialgeschichtliche Seite. Ja, die wahre litterargeschichtliche Größe des Mahabharata wurzelt in dem religiösrechtlichen Gehalt, durch welchen das Epos ein Gradmesser der socialen Entwickelung und Organisation des alten Volkstums wird. In dem Universalismus des Rechts spiegelt sich wie in einem Gesamtbilde die altindische Gesellschaft als machtvoll entwickelter socialer Organismus.

Auf den Boden dieses Rechtes müssen wir uns stellen, wenn wir die Organisation des alten Volkstums mit der des neuen Volkstums vergleichen. Der ganze Charakter des aus der Wirklichkeit des Lebens

[1]) Mahâbhârata-Studien I. Genesis des Mahâbhârata. Berlin 1899, S. 123 ff.

hervorgehenden Rechts schließt aber jene bewußte Fälschung auf das entschiedenste aus.

In allen Rechtsbüchern alter und jüngerer Zeit kehrt als typische Formel der Satz wieder: „Es giebt nur vier Kasten; eine fünfte Kaste existiert nicht." Wenn nun die ganze Zersplitterung des modernen Kastenwesens schon in der Zeit der Brahmana und Sutra bestanden hat, wie war es möglich, daß angesichts dieser vor allem Volke greifbaren Thatsache die Rechtsbücher und die epischen Urkunden der Gesellschaft behaupten konnten: „Es giebt nur vier Kasten?" Dieser Satz, an die Spitze des Systems gestellt, hätte ja mit der offenkundigen Thatsache, hätte mit dem socialen Bewußtsein des indischen Volkstums seit der Periode der Brahmana in Widerstreit gestanden. Entweder existierten diese vier Gruppen nicht als Kasten, oder aber die unzähligen Kasten der Vergangenheit beruhen auf einem Irrtum.

Nun läßt Sénart ausdrücklich die Brahmana, Kschatriya, Vaiçya in ihrem Wesen und Ursprung nur als die naturgemäßen Stände, in welche sich das höhere Gesellschaftsleben gliedert, gelten. Es kann also von ihnen der Begriff „Kaste" gar nicht ausgegangen sein. Wo aber zeigt sich die Kaste und jene Zersplitterung, welche vom alten Ständewesen verdeckt wird? Sénart antwortet: „In der Familien- und Sippenorganisation." Das Bild der modernen Kaste deckt sich mit dem Bilde der alten Geschlechtsgenossenschaften, mit Gotra „Geschlecht", mit Kula „Familie". Nun beachte man: es soll nach Sénart schon die ganze Mannigfaltigkeit der Kaste innerhalb der Geschlechtsgenossenschaften bestanden haben, d. h. die Geschlechtsverbände waren „Kasten" im modernen Sinne. Denn nur dann konnte das Wesen der Kaste „fälschlich" auf das Ständewesen übertragen werden, wenn die Geschlechtsgenossenschaften bereits zu „Kasten" umgebildet waren; nur so läßt sich ein „système hybride" konstruieren. Oder soll es genügen, daß man das Vorhandensein einer Clan- und Sippenordnung beweist, um damit auch den Beweis des Vorhandenseins unzähliger Kasten erbracht zu haben? Und doch thatsächlich ist dies der Fall. Sénart will uns die Mannigfaltigkeit der Kasten beweisen; er beweist die Organisation der Sippe und des Clan. Clan und Kaste werden ihm mit einem Male identisch.

Und hier eben giebt sich der Grundirrtum jener sociologischen Methode zu erkennen, die überall nach älteren und primitiven socialen Gebilden sucht, um aus ihnen jüngere Erscheinungen zu erklären. Am lebhaftesten hat sich die Aufmerksamkeit der Gentilverfassung, der alten Clan- und Sippenordnung zugewandt. Von der Gentilordnung ausgehend, bemüht man sich, die Weiterbildung des gesellschaftlichen Körpers

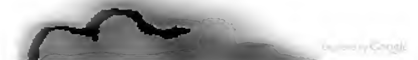
als einen Auflösungs- und Zersetzungsprozeß der socialen Macht der Sippe hinzustellen. Es werden allgemeine Normen der alten Clan-Organisation aufgestellt. Alle Sondererscheinungen des individuellen Volkstums werden hier untergebracht. „Man sieht jetzt jedes Ding vornehmlich darauf an, ob es sich zur Ausfüllung einer Lücke in irgend einer Entwickelungsreihe eigne" [1]).

So muß denn auch die „Gentilordnung" den Schlüssel zum Problem des Ursprungs der Kaste geben. Stimmen doch indische, griechische, römische, germanische Clanverfassung so genau überein, zeigen sie mit der Kastenordnung eine so enge Verwandtschaft, daß sich die Entwickelung von Clan zur Kaste wie von selbst ergiebt.

Die altrömische „Gens" stellte nach Mommsen eine Erwerbsgenossenschaft dar. Die römische Mark selbst zerfiel in eine Anzahl Geschlechterbezirke und Geschlechterdörfer. Wie zu dem Hause ein Acker, so gehörte zu dem Geschlechtsbezirk oder vicus eine Geschlechtsmark, die bis in verhältnismäßig späte Zeit noch gleichsam als Hausmark nach dem System der Feldgemeinschaft bestellt, deren Ertrag unter die einzelnen dem Geschlecht angehörigen Häuser verteilt wurde [2]). Etwas Aehnliches finden wir in den Phratrien des ältesten Griechenland [3]). Die alte Verfassung der nordeuropäischen Völker war der Gentilordnung der Griechen und Römer im Grunde völlig gleich. Man begegnet der Sippenwirtschaft sowohl bei den Kelten als bei den Germanen und bei den Slaven.

Bei den Kelten sehen wir die Bevölkerung in Clans, Stammgenossenschaften zerteilt, deren Glieder sich durch das verwandtschaftliche Band der Herkunft von einem gemeinsamen Vater verbunden glauben. An der Spitze des irischen Clan stand ein Oberhaupt. Wenn die Stammgenossenschaft zahlreich war, so zerfiel sie wieder in Unterabteilungen, von denen jede durch ein engeres Verwandtschaftsband zusammengehalten und ebenfalls durch ein Oberhaupt geleitet wurde. Diese Unterabteilungen mögen der römischen „gens" und dem griechischen „γένος" entsprochen haben. Es bestand völlige Solidarität zwischen den Leuten desselben Sippenverbandes. Der Boden war im Gesamtbesitz der Sippe; das Ackerland ist unter die verschiedenen Familien des Clan verteilt; aber diese Anteile bleiben der Aufsicht der Gemeinschaft unterworfen [4]).

[1]) E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. S. 2.
[2]) Th. Mommsen, Römische Geschichte. I. Bd. 5. Aufl. Berlin 1868, S. 37, 67, 187 ff.
[3]) M. Wilbrandt, Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon. Leipzig 1899.
Vgl. Fustel de Coulanges, La cité antique. Paris 1873. S. 134 ff.
[4]) Henry Sumner Maine, Village Communities in the East and West. London 1871. — Vgl. Grosse, a. a. O. S. 201.



Um die Sippen der Germanen in ihrer vollen Kraft kennen zu lernen, müssen wir tief in die Vergangenheit hinabtauchen. Nichtsdestoweniger lassen sich auch hier, wie Grosse[1]) meint, alle jene charakteristischen Züge, die der Gentilverfassung eigen sind, in voller Deutlichkeit unterscheiden. Unsere Vorfahren wohnten in Dörfern beisammen, und zwar bildete nach der gewöhnlichen Darstellung je eine größere Verwandtschaftsgruppe eine Dorfgemeinde. Cäsar bezeichnet diese Genossenschaften als „cognationes" und „gentes". Die Dorfgemeinden setzten sich aus Hofgemeinden zusammen, d. h. aus patriarchal-organisierten kleineren Verwandtschaftsgruppen, die in einem Hofe zusammenlebten und wirtschafteten. Die Dorfgemeinde war die Eigentümerin des Bodens, der Dorfmark; die einzelnen Hofgemeinden besaßen nur das Recht der Nutznießung[2]). Die Markgenossenschaft hatte ihre eigenen Altäre und ihr eigenes Gericht.

Dieselbe Sippenordnung besteht bei einem großen Teile der Slaven noch heute in der „zadruga". Die südslavischen Ackerbauer leben und wirtschaften in Hausgenossenschaften. Eine solche Hausgenossenschaft besteht aus einer Gruppe von Nachkommen desselben Stammvaters, welche einen Hof gemeinschaftlich bewohnen, ein Gut gemeinschaftlich besitzen und bebauen und den Ertrag verteilen. Die innere Organisation der „zadruga" ist so gestaltet, daß an die Spitze der Hausgemeinschaft ein Vorsteher gestellt ist, der entweder von seinem Vorgänger ernannt oder von seinen Genossen gewählt wird. Er beaufsichtigt die Arbeit und verwaltet die Einkünfte, aber nicht ohne Zuthun der übrigen erwachsenen Glieder der Hausgemeinschaft, so daß nicht er der Eigentümer alles beweglichen und unbeweglichen Gutes ist, sondern die Gesamtheit. Indem nun mit der Vermehrung der Glieder einer „zadruga" die Hausgenossenschaft sich teilt, entstehen neue Hausgemeinschaften, die in verwandtschaftlicher Fühlung bleiben und gewisse Angelegenheiten gemeinsam beraten und besorgen. Die so entstandenen neuen „zadruga" bilden zusammen eine neue sociale Einheit als „bratstvo" (Brüderschaft), deren jede eine Stammsage aufweist, die den Urahn verherrlicht. An der Spitze des „bratstvo" steht das von den Aeltesten der Haussippen gewählte Haupt, das mit richterlicher Gewalt betraut ist. Diese altslavische Gentilordnung beherrscht noch heute in Rußland ein ungeheures Gebiet, wie Lippert in seiner „Geschichte der Familie" nachgewiesen hat[3]).

[1]) Grosse, a. a. O. S. 202.

[2]) Vgl. gegen diese Auffassung: Hildebrand, Recht und Sitte. I. Teil. 1896. S. 61 ff.

[3]) Lippert, Geschichte der Familie, S. 240 ff.; Grosse, Familie und Wirtschaft. S. 203 ff.



Sind nun „gens", „γένος", „sibja", „zadruga" darum schon eine Kaste, weil sie durch das verwandtschaftliche Band auch social und vermögensrechtlich zusammengehalten werden? Sénart erörtert des langen und breiten die Parallele des indischen Gotra, Kula, „Geschlecht", mit Gens, Familia, mit Sippe, mit γένος; er findet überall dieselbe Organisation. Ist mit der Existenz dieser Organisation — die Parallele einmal zugegeben — die Existenz der indischen Kaste für die Zeit der Brahmana und Sutra, also für die dem Rigveda am nächsten stehende Epoche, erwiesen? Die römische gens ist keine Kaste, und ebensowenig die germanische „sibja". Daher kann es ein ausgebildetes System der Familien- und Geschlechtsgenossenschaften in Indien gegeben haben, eine scharf gegliederte Organisation der einzelnen Geschlechter mit selbständigem Haupt, selbständigem Recht, mit Sondersitte und Sonderbrauch, mit einem lebendigen Bewußtsein der Familienzugehörigkeit und Familienzusammengehörigkeit, ohne daß es eine Kaste gab; das alles macht das gotra noch nicht zur Kaste. Aber gerade auf die Kaste kommt es an; es muß zuerst gezeigt werden, daß und wie die Geschlechtsgenossenschaften eine Kaste bildeten, bevor man darlegen kann, daß die Stände mit den thatsächlich vorhandenen Kasten identificiert und „alte Ueberlieferungen mit bestehenden Verhältnissen zu einem hybriden Organismus verschmolzen wurden". Niemand wird bestreiten wollen, daß auch das älteste Volkstum Indiens eine den Griechen, Römern, Germanen, Kelten, Slaven analoge Gentilordnung besitzt. Es zerfällt in Familien (kula), Clans oder Geschlechter (gotra), Stämme (jana). Die Familien, welche durch gemeinsame Abkunft verbunden sind, hangen als Geschlechter durch Verehrung des gemeinsamen Ahnherrn enge zusammen. Am schärfsten hat sich das Bewußtsein der Familienzugehörigkeit in der ungeteilten Familie zu jener genossenschaftlichen Organisation ausgebildet, welche die durch gemeinsame Abstammung verbundenen Glieder in socialer, vermögensrechtlicher, wirtschaftlicher Einheit zusammenhält unter einem gemeinsamen Haupte, dem Grihi, „paterfamilias". Die Kinder und Kindeskinder einer männlichen Linie bleiben zu einem Haus- und Heimwesen verbunden. Familie und Vermögen werden als ein Ganzes erhalten, und diese familien- und vermögensrechtliche Einheit findet ihre Repräsentanz in den Hoheitsrechten des Paterfamilias. In der Hand des Familienhauptes ruht die vollherrliche Gewalt, welche aus dreifacher Einheit hervorgeht. In religiöser Beziehung war die älteste indische Familie eine Kultusgemeinde; an ihrer Spitze stand der Hausvater als Hauspriester. Sie bildete zweitens eine besitz- und erwerbrechtliche Gemeinschaft. Das Familienhaupt war Träger des gesamten Familienvermögens, der Chef der gewerblichen Thätigkeit aller, welche gemeinsame Abkunft zu Gliedern einer Lebens- und Erwerbs-

genossenschaft machte. In socialer Beziehung endlich bildete die Familie eine Rechtsgemeinschaft; sie besaß ihr Sonderrecht und ihre Sonderbräuche, die ebenso gefestigt waren wie die allgemeinen Normen. So kam dem Haupte der Familie die volle Macht eines befehlenden, beschließenden, vollziehenden Organes zu.

Es bedarf keines näheren Beweises, daß die moderne Kaste, insofern sie eine aus größeren Gruppen von Familien herauswachsende sociale Einheit und Abgeschlossenheit unter einem gemeinsamen Haupte darstellt, äußere Aehnlichkeit mit dem Organismus der ungeteilten Familie, der Sippe, des Geschlechts verrät. Aber daß Kaste und Geschlechter-Organisation nicht zusammenfallen, beweist am deutlichsten das gesamte alte Recht selbst. Familie und Geschlecht sind immer als das betrachtet worden, was sie ihrem natürlichen Ursprunge nach sind: sociale, aus der Abstammung hervorgehende organische Gebilde, welche ihren socialen und wirtschaftlichen Mittelpunkt in dem Haupte als dem Herrn des Hauses und Geschlechtes, ihren geistigen und religiösen hingegen in dem gemeinsamen Ahnherrn haben. Die „kula" wird als Familie, das „gotra" als „Geschlecht" betrachtet und ebensowenig als „Kaste" behandelt, wie die römische „gens", obgleich auch sie genossenschaftlich organisiert ist in der Feldgemeinschaft und Geschlechtergemeinde, wie der keltische „Clan", ferner obschon sie von einem Haupte geleitet wird nach Analogie der Kaste, wie die germanische Sippe, und obschon drittens sie eigenes Recht und Gericht gleich der Kaste besitzt. Oder wem würde es einfallen, beim russischen „Mir" von Kaste zu reden, weil er dem Staate gegenüber „eine vollkommen geschlossene Körperschaft darstellt, die ihm als ein Ganzes für die Steuern verantwortlich ist"? Der „Mir" ist eine patriarchalische Genossenschaft, eine Erweiterung der F a m i l i e, deren Bande so innige, deren Solidarität eine so enge ist, daß ein Fremder nicht ohne Einwilligung der Mehrheit in dieselbe aufgenommen werden kann. Das ist G e n t i l ordnung, aber keine K a s t e n ordnung. Wohl redet schon das älteste Gesetzbuch von einem besonderen Recht, von besonderen Sitten, welche den einzelnen Geschlechtern, Landschaften eigen sind; es verlangt, daß dieses Sonderrecht und diese Sondersitte vom König beachtet, daß nach diesem Sonderrecht das Urteil gefällt werde. Aber Sonderrecht und Sondersitte sind noch keineswegs identisch mit Kastenrecht und Kastensitte. Wo immer sich ein ausgesprochenes Familienbewußtsein bildet, wo das Korporationswesen sich entfaltet, da entwickelt sich die ganze Mannigfaltigkeit des die einzelnen Genossenschaften unterscheidenden Rechts. Das liegt im Wesen der Organisation. Daher beweist der Reichtum des Partikularrechtes noch keine Sonderrechte von K a s t e n, sondern nur das Vorhandensein eines reich entwickelten Genossenschaftswesens und einer aus-

gebildeten Organisation der Familie. Wenn ferner Manu und Gautama als entscheidende Autorität den Gebrauch von Familie und Korporation betrachten, so bezeugen sie nicht den elastischen Charakter ihrer eigenen Vorschriften, indem sie an Stelle der Sitten von vier Kasten die Gebräuche ungezählter Kasten setzen, sondern stellen der allgemeinen Gesetzgebung für die vier Stände, d. h. den allgemein gültigen Vorschriften, das ergänzende Partikularrecht der innerhalb der einzelnen Stände bestehenden familienhaften und korporativen Sondergruppen zur Seite. Die allgemeine Gesetzgebung wird durch das Sonderrecht nicht aufgehoben, sondern determiniert und partikularisiert. Das Sonderrecht ist nicht ein Ergebnis des Kastenprinzips, sondern das Produkt einer natürlichen socialen und wirtschaftlichen Entwicklung, als dessen Reflex die Rechtsbücher erscheinen.

Die Familie und das Geschlecht wurzeln in der Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren (pravara). Die Kaste als Kaste hat mit der von einem gemeinsamen Ahnherrn abgeleiteten Einheit nichts zu thun. Ihre Abgeschlossenheit beruht nicht auf dem Unterschiede der einzelnen Familien- und Geschlechterverbände; dies zeigt sich am deutlichsten an jenen beiden Faktoren, welche die Geschlechter (gotra) zusammenhalten und trennen, an dem Ahnenkulte und an dem Eherecht.

Die Einheit der ein Geschlecht, eine Sippe bildenden Familien führte zu dem von allen gemeinsam verehrten Ahnherrn hinauf. Wir wissen, wie entschieden und kräftig sich der Ahnenkult im religiös-socialen Leben der Inder geltend macht, vor allem beim Totenopfer, das die abgezweigten Glieder eines Stammbaumes wieder zusammenführt. Im Kultus des gemeinsamen Ahnherrn fanden und empfanden alle Seitenzweige, so weit sie sich auch ausgebreitet haben mochten, die Familienzusammengehörigkeit des einzelnen Geschlechts. So war der Kultus des Ahnherrn das äußere Wahrzeichen des „Gotra“. Durch diese gemeinsame Verehrung wurde die Einheit religiös gefestigt.

Aber gerade dieser religiös-sociale Kult des Ahnherrn fehlt der Kaste als Kaste. Wohl besitzen die einzelnen Kasten einen gemeinsamen religiösen Kultus, der sie auch als Kaste sondert. Aber Mittelpunkt dieser religiösen Verehrung ist nicht der Ahnherr, während doch gerade der unterschiedene Ahnenkult es ist, welcher die einzelnen Geschlechter als besondere Gruppen scheidet. „Wir können,“ bemerkt Nesfield, „uns darauf beschränken, eine einzige feststehende Thatsache anzuführen, die für sich allein genügt, darzuthun, daß die Kasten nicht, ähnlich wie die Clans, aus dem Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung heraus sich zu geschlossenen Gruppen organisiert haben. Träfe dies zu, so wären wir auch in den Stand gesetzt, zu wissen, wer der vermeinte

Ahnherr sei, dessen sich jede Kaste rühmt. Jeder Ahnherr würde eine Art periodischer Verehrung von seinen angeblichen Nachkommen erhalten, wie es Sitte war und ist unter den Clans und Sippen. Das Gegenteil sehen wir; wir nehmen die Thatsache wahr, daß es keine Kaste giebt, welche einen Ahnherrn verehrt" [1]). Und weiterhin bemerkt derselbe Forscher: „Keine einzige Kaste Ober-Indiens erhebt, soweit ich ermitteln konnte, Anspruch auf Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren, obschon es deren einige giebt, welche ein göttliches Wesen als besonderen »Schutzheiligen« verehren. Aber diese Verehrung eines gemeinsamen »Schutzheiligen« hat ihren Grund nicht in der Vorstellung eines Ahnherrn, sondern in den Beziehungen, welche der Schutzheilige zu dem Gewerbe, der Thätigkeit hat, welche das unterscheidende Merkmal dieser oder jener Kaste ist. Die »Schreiberkaste« verehrt z. B. den Chitragupta. Chitragupta ist im Hindu-Pantheon die Gottheit, welche die guten und bösen Thaten des Menschen für den Tag des Gerichtes niederschreibt. Die Mitglieder der Schreiberkaste nehmen die Stelle von Gerichtsschreibern an den Gerichtshöfen ein. Die Kaste der Schmiede verehrt Viçvakarma, den Künstler unter den Göttern. Insofern die Gottheit der besonderen Thätigkeit Ursprung und Namen giebt, ist sie die Ahnherrin des betreffenden Handwerkes, dessen sich die Kaste befleißt. Aber überall ist es die unterscheidende Thätigkeit, und sie allein, von welcher die Kaste ihren Charakter empfängt. Nirgends findet sich die Spur von der Verehrung eines gemeinsamen Vorfahren als des Vaters der Kaste" [2]).

Daraus mag man beurteilen, was die Behauptung Sénarts bedeutet, daß „die Kaste »exactement« die ganze Domäne der alten Gentilordnung einnimmt" [3]). Sie nimmt in Wirklichkeit „exactement" das Gegenteil ein. Das bestätigt uns das Grundgesetz des indischen Eherechts aus ältester und jüngster Zeit. Denn dieses Gesetz verbietet die Heirat innerhalb desselben Geschlechts, gebietet die Heirat innerhalb derselben Kaste. Also in Bezug auf gemeinsame Abstammung von einem Ahnherrn ist das Eherecht exogamisch, in Bezug auf Kaste endogamisch. Geschlecht und Kaste stehen sich also gerade in jenem Faktor entgegen, der äußerlich am schärfsten Kaste und Kaste unterscheidet und den Zusammenhalt der einzelnen Kaste bedingt.

Ihrem Wesen nach ist die moderne Kaste endogamisch, d. h.: nur Glieder derselben Kaste können sich ebenbürtig verheiraten, während um-

[1]) J. C. Nesfield, Brief View of the Caste System, being an attempt to classify on a functional basis all the main castes of the united Provinces. Allahabad 1885, S. 92, § 161.

[2]) A. a. O. § 162. — [3]) Les Castes dans l'Inde, S. 223.

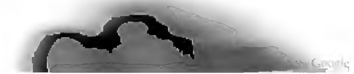


gekehrt das in den Gotra repräsentierte Geschlecht einen streng exogamen Charakter trägt. Nun aber ist es gerade der endogame Charakter, welcher das abschließende und ausschließende Merkmal der Kaste bildet. Da also Kaste und Geschlecht sich in dem endogamen und exogamen Charakter ausschließen, können beide nicht in ihrem Wesen ein und dasselbe sociale Gebilde darstellen. Das Wesen und die Konstitution der Kaste deckt sich nicht mit Gotra. Es muß ein neues Element in einer höheren Einheit dazutreten, welche, die exogamen Geschlechter verbindend, einen endogamen socialen Organismus schafft, zu dem sich die exogamen Gotra wie Teile zum Ganzen verhalten. Gehen wir von der Gentilordnung aus, so kann das nur der Stamm sein, der aus den Clans und Sippen zu einem weiteren und umfassenderen socialen Gebilde herauswächst. Im günstigsten Falle also könnte Sénart behaupten, daß die moderne Kaste die Domäne des alten Stammes einnimmt. Der Stamm müßte dann endogam gewesen sein, während die Sippe exogam ist. So wäre die Analogie gegeben.

Es bedarf nun keines Beweises, daß in dem von den Rechtsbüchern bezeugten alten Volkstum das Verbot der Heirat außerhalb bestimmter Gruppen oder Stände niemals sich auf die Stämme, sondern innerhalb der Stämme immer nur auf die „Varna", d. h. auf jene großen gesellschaftlichen Gruppen der Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sudra bezieht. Jeder Stamm zerfällt in Priester, Adelige, Gewerbetreibende. Endogam ist der Stand, exogam ist das Geschlecht. Wie aber der Stamm und das Geschlecht untereinander, so werden Stamm und Geschlecht seit der ältesten Zeit ebenso entschieden von der Gruppe oder dem Stande unterschieden, außerhalb deren Schranken die Ehe verboten ist. Niemals ist vom Stamme als von der endogamen Gruppe im Gegensatz zur exogamen Gruppe des Geschlechtes die Rede[1]). Weder Geschlecht und Kaste, noch Stamm und Kaste fallen zusammen. Gilt dies selbst von der Gegenwart mit ihrer Pluralität der Kasten, so noch weit mehr von der Vergangenheit. „Varna", „Stamm", „Geschlecht" waren und blieben unterschieden.

Wo also sollen die vielen Kasten herkommen, mit denen eine „skrupellose Spekulation", sich und andere täuschend, die uralten Stände zu einem hybriden Organismus verschmolzen hat, der in den Rechtsbüchern als ein aus „vier Kasten" bestehendes System erscheint? Wo findet sich die Vielgestaltigkeit der Entwicklung, welche der Brahmanismus mittels „trü-

[1]) Auch Lyall sucht irrtümlich den Ursprung der Kaste auf die Clan-Organisation zurückzuführen. — Vgl. Asiatic Studies, Religious and Social, II. ed. London 1884, S. 150 ff.



gerischer Perspektive“ in das alte einfache Bild der Wirklichkeit hineinprojiciert? Eine „Vielheit“ ergiebt sich nur aus den „Gotra“. Die „Gotra“ aber bestehen einzig und allein als „Geschlechtsgenossenschaften“. Wie aber konnte etwas mit den alten „Ständen“ identificiert werden als Kaste, was das gesamte sociale Bewußtsein des alten und neuen Volkstums immer als grundverschieden von der Kaste betrachtet hat?

Doch zu einer solchen Entstellung des socialen Bildes des alten Volkstums konnte Sénart nur dadurch gelangen, daß er die scharfen Unterschiede gänzlich verwischte, welche in dem Organismus der Familie, des Geschlechtes, des Stammes seit den ältesten Zeiten bestehen. Der Irrtum entspringt jener vergleichenden Tendenz, welche überall auf die verwandten socialen Elemente der indogermanischen Völker ausgeht, darüber das historische Gepräge, in dem sich die einzelnen Stämme zu besonderen Volksindividualitäten differenziert haben, gänzlich aus dem Auge verliert. Man entdeckt „altertümliche“ Züge, in denen Griechen, Römer, Germanen, Inder sich begegnen, als werde dadurch das sociale Sondergepräge des Volkstums in seinem Ursprung gedeutet, in seiner tiefsten Wurzel erfaßt.

Dieser sociologischen Richtung, welche sich mit Vorliebe der Kulturgeschichte der indo-germanischen Kulturvölker bemächtigt hat, muß vom historischen Standpunkt aus um so entschiedener entgegengetreten werden, als sie das unterscheidende Bild der socialen Institutionen bei den einzelnen Gruppen und Stämmen nicht bloß verwischt, sondern geradezu verfälscht. Alle Organisation der Familie soll mit einem Male altertümlich erscheinen. Man hält sich an das Allgemeine, übersieht das Besondere, wodurch das Allgemeine einzig und allein geschichtlich vor uns steht.

Sénarts Theorie ist ein Produkt dieser für das Altertümliche schwärmenden Tendenz, die überall nach „primitiven Gebilden“ sucht und sich dabei in den Nebel der Spekulation stürzt, anstatt auf dem Boden der Thatsache zu bleiben. Bei dem Bilde der Familien-Organisation, auf das sich der französische Forscher beruft, zeigt sich das greifbar. Die sociologische Darstellung der altindischen Familie ist deswegen so lehrreich, weil sie uns an Stelle der Altertümlichkeit schon in den ältesten Denkmälern ein weit fortgeschrittenes Gepräge darbietet. Nach Sénart sollen „die bezeichnendsten Eigentümlichkeiten der Kaste sich »exactement« auf die primitiven Vorstellungen der Familie beziehen und deren Geist fortsetzen“. „Das Ganze ist eine geschlossene Einheit, enge verbunden, in gerader Linie mit der Vergangenheit verknüpft, und zwar in jenem Faktor, welcher souverän das Leben und die intimsten Anschauungen beherrscht.“ Es ist die Verwandtschaft, welche die Kaste mit dem alten

System der Familiengenossenschaft verbindet. Hier besteht von dem einen zum anderen eine wahre Kontinuität, eine direkte Ueberlieferung des socialen Lebens" [1]). Die „Kaste" hat bis zu einem gewissen Grade „den primitiven Typus der alt-arischen Familien-Organisation bewahrt", insoweit sie ganz erfüllt ist von Vorstellungen, die sie mit der Vorzeit des arischen Volkstums verketten.

Diese Organisation des arischen Volkstums, auf der die Kaste „in organischer Verbindung" ruhen soll, erscheint einesteils in dem System der ungeteilten Familie, anderenteils in der Dorfgemeinschaft.

Ungeteilte Familie und Dorfgemeinschaft sind ein Schlagwort der Sociologie geworden. Und das indische Volkstum bietet in seiner Vergangenheit nicht weniger wie in seiner Gegenwart für beide Erscheinungen das klassische Vorbild.

In der ungeteilten Familie bleiben nicht bloß Eltern und Kinder, sondern außerdem noch die Frauen der Söhne mit ihren Söhnen und den Frauen und Nachkommen derselben zu einer Gemeinschaft vereinigt. Alle Glieder bilden zusammen eine Einheit, an deren Spitze der paterfamilias steht. Durch die Autorität des Patriarchen werden die einzelnen Gruppen von mehreren aufeinanderfolgenden Generationen zusammengehalten. So trägt die ungeteilte Familie der Inder noch einen patriarchalen Charakter in der fast unbeschränkten Macht des Familienvaters oder des Aeltesten über die Familienglieder, und diesen patriarchalen Charakter, daß nur die Autorität des Vaters entscheidet und die im Vaterrecht konzentrierte Familienmacht sich im ältesten Sohne fortpflanzt, soll bei keinem indo-germanischen Volke eine solche Bedeutung erlangt, bei keinem sich so lange in den ursprünglichen „primitiven" Vorstellungen erhalten haben, wie beim indischen Volke. Der Vater ist der Träger einer vollherrlichen familienrechtlichen und vermögensrechtlichen Gewalt, Frau und Kinder stehen völlig unter der Mundschaft des Vaters. Der Vater ist paterfamilias in jenem strengrömischen Sinne, daß er Haupt und Herr sämtlicher Familienglieder ist. Die Frau ist durch die Eheschließung ganz in seine Gewalt gegeben. Kauf und religiöse Weihe geben Eigentumsgewalt über die Frau. Auch nach dem Tode ihres Eheherrn erlangt die Frau keine Selbständigkeit, sondern sie bleibt ihr Leben lang unter männlicher Mundschaft [2]). Das Weib ist dem Manne unbedingten Gehorsam schuldig, und dem letzteren steht eine sehr weit bemessene Strafgewalt zu. Das Weib ist rechtlich so beschränkt, daß es

---

[1]) Sénart, Les Castes dans l'Inde, S. 224.

[2]) Mommsen, Römische Geschichte, V. Aufl, Bd. I, S. 58 ff. – Vgl. Grosse, Familie und Wirtschaft, S. 219.

selbständig in keiner Weise über Eigentum verfügen darf. Das Rechtsaxiom lautet: Weib, Kind, Sklave sind vermögensrechtlich unmündig. Selbst durch die Verheiratung gewinnt der Sohn in ältester Zeit nicht Selbständigkeit in Recht und Besitz. Bis zum Tode des Vaters bleibt der Sohn in dessen Gewalt. Auch wenn er einen eigenen Hausstand gründet, so bleibt doch rechtlich aller Erwerb der Seinigen, mag er durch Arbeit oder durch fremde Gabe, im väterlichen oder im eigenen Haushalte gewonnen sein, Eigentum des Vaters, und es kann, so lange der Vater lebt, der Sohn niemals eigenes Vermögen haben, daher auch nicht anders als im Auftrage des Vaters veräußern. Diese patriarchale Konstitution der Familie hat Sénart im Auge, wenn er meint, der Organismus der Kaste sei mit der alt-arischen Familie in direkter Linie verknüpft; die Idee eines unumschränkt waltenden Familienhauptes gilt ihm als der Inbegriff jenes „type primitif de la constitution âryenne", jener „primitiven Vorstellungen, von denen »la caste est restée tout imprégnée«". „Alles führt uns zu den Elementen des alten Familienorganismus zurück."

Es kann wohl den sociologischen Thatsachen eines Volkstums kaum größere Gewalt angethan werden, als es hier geschieht. Denn nirgends findet sich diese „vieille constitution familiale", nicht einmal in den ältesten Phasen der rigvedischen Zeit. Das Rechtsleben der ältesten Urkunden der Familie ist längst aus dieser patriarchalen Monarchie des unumschränkt waltenden Familienhauptes herausgewachsen. Schon die Periode des Rigveda kennt keine ausschließende Gewalt des Vaters; es besteht bereits ein Recht auf Teilung bei Lebzeiten des Vaters. Die wirtschaftliche Thätigkeit einer neu gegründeten, sich abzweigenden Familie verlangte selbständigen Besitz. Wenn es je einen Kollektivbesitz in jenem starren Sinne bei dem indo-germanischen Urvolk gegeben, so hat die Idee des Sonder-Eigentums längst das Kollektiv-Eigentum der „Urfamilie" überwunden. Die fortschreitende Kultur der ältesten Rigveda-Hymnen hat die „ursprüngliche" Haus- und Gütergemeinschaft gebrochen. Die Glieder haben die beengende wirtschaftliche Fessel dieser, nur kulturell tieferstehenden Völkern eigenen Wirtschaftsordnung gesprengt. Die Idee des berechtigten Miteigentums ist erstarkt; die einstige Erwerbsunfähigkeit ist gewichen; das Familienhaupt kann nicht mehr nach freiem Ermessen verfügen. In dem Organismus des ältesten indischen Familienrechtes liegt bereits der schärfste Gegensatz gegen den „primitiven Typus der arischen Konstitution", der sich in der Kaste forterben soll. Es besteht das Recht auf Teilung.

Nun sehen wir neben dem Recht auf Teilung die Familie in einer ungeteilten Einheit des Besitzes organisiert. Das Recht der Teilung

hebt den Organismus eines durch mehrere Generationen zusammenhängenden Familienverbandes nicht auf. Aber diese historische Organisation der ungeteilten Familie Indiens stellt nicht einen primitiven Typus, sondern einen reich entwickelten Typus der Familie dar, einen Typus, wie er nicht den Anfängen, sondern einer hohen Stufe des Fortschrittes eigen ist. Denn wenn auch die Brüder im engsten wirtschaftlichen und socialen Verbande bleiben, so daß sie eine Haus- und Gütergemeinschaft bilden, so bedeutet das nicht den kollektiven Besitz jener vermeinten Urgesellschaft, „der die Idee des Sonder-Eigentums noch nicht aufgegangen ist"; es schließt vielmehr den strengsten Begriff des Sonder-Eigentums ein. Alle Brüder besitzen ein volles und wirkliches Miteigentumsrecht in dem Sinne, daß sie Teilinhaber des einer einheitlichen Leitung unterstellten Familiengutes sind. Es giebt nur mehr Eigentumsrecht vieler. Was aber die Brüder zusammenhält in der vom Rechte geschilderten „ungeteilten Familie", das ist das korporative Element, die körperschaftliche Einheit. Wohl wirkt aus ältester Zeit das tiefgehende Bewußtsein der Familienzugehörigkeit und Familienzusammengehörigkeit fort. Aber dieses allgemeine Gefühl der Sippenzugehörigkeit hätte die Auflösung und Zersplitterung in Sondergruppen nicht aufhalten können, wenn die ungeteilte Familie ihre Basis nicht in der lebendig erfaßten socialen Bedeutung jener organischen Einheit gehabt hätte, welche der körperschaftlichen Organisation entspringt. Die Brüder erscheinen nicht als „Teilgenossen" (dâyâda) in dem allgemeineren Sinne, daß ihnen ein Teil zufällt, sondern in dem prägnanten Sinne, daß sie eine Rechtsgemeinschaft, eine moralische Persönlichkeit darstellen, welche Trägerin des Besitztums als eines Ganzen ist[1]). Grundgedanke ist das ideale Moment der harmonischen Vereinigung aller Glieder zu einem unteilbaren Ganzen. Die Familie erscheint als eine moralische Gesamtpersönlichkeit, deren Glieder, sich gegenseitig stützend, zu einem Ziele hinwirken. Das Einzelinteresse tritt vor dem Glanze und der Macht des ganzen Hauses zurück, und um die Familie dauernd in Ansehen und Besitz zu halten, widerstrebt der Einzelne der Lockerung der Familieneinheit. Der socialen Macht korporativer Einheit gilt das hohe Lob, welches das gesamte Recht dem Ideal der ungeteilten Familie widmet. Das Recht der alten und ältesten Zeit ist ganz erfüllt von der Größe und dem Adel der Familie. Das altindische Haus ist in seiner körperschaftlichen Einheit das von innen heraus am reichsten und tiefsten ausgebildete Institut. Eine hohe Auffassung liegt in dem vom Rechte dargestellten Wesen der Familieneinheit. Nicht eine Epoche der patriarchalen Urfamilie, welche nur

[1]) J. Jolly, Recht und Sitte, Straßburg 1896, S. 80 ff.

Kollektivbesitz kennt, und eine Epoche des fortschreitenden Rechtes des Individuums stehen sich hier gegenüber, sondern ein und dieselbe Phase socialer und wirtschaftlicher Entwickelung ist es, welche einerseits ein volles und wirkliches Recht der Einzelpersönlichkeit auf Sonderbesitz betont, und andererseits das sociale Ideal des körperschaftlichen Verbandes in der Einheit des Familiengutes und in dem Zusammenwirken aller Glieder eines durch mehrere Generationen verbundenen Geschlechtes feiert. Die ungeteilte Familie ist eine körperschaftliche, organisch gegliederte Genossenschaft, eine Lebens- und Erwerbsgemeinschaft, an der alle Glieder einen realen Rechtsanteil haben.

Eine solche Organisation ist aber das gerade Gegenteil eines „type primitif de la constitution âryenne", nicht das einfache Rechtsverhältnis eines noch in primitiven Vorstellungen befangenen Volkes, sondern das Produkt eines hoch entwickelten socialen Lebens. Dort ist Einheit innerhalb kahler Allgemeinheit, hier ist Einheit innerhalb der reichsten Entwicklung. Indem das Recht die Idealität der Familieneinheit zum Ausdruck bringt, beleuchtet es eines der glänzendsten Ergebnisse der socialen Entwicklung des indischen Volkstums. Auf den Schwerpunkt von Autorität und Pietät ist dieser in dreifacher Einheit beschlossene Organismus gestützt. Oberherrlichkeit des Familienhauptes und Gehorsam der Glieder sind die bewegenden sittlichen Mächte der mit eigenem Recht und Gericht ausgestatteten Familieneinheit. Der innerhalb dieser Einheit scharf ausgebildete Sonderbesitz aber schließt auf das entschiedenste jenen sociologischen Traum aus, der in dem so ausgeprägten Gemein- und Genossenschaftswesen des Familienrechts nur die Weiterbildung der Urformen einer primitiven Organisation schaut. Eine seltsame „continuité véritable", die noch ergänzt wird durch die Behauptung, daß die vedische Epoche der Eroberung mehr den unstäten Charakter eines Nomadenvolkes als den stabilen eines ansässigen, auf festen Wohnsitzen gegründeten Volkes trage. „Indien hat bis auf unsere Tage etwas von dieser Beweglichkeit bewahrt" [1]). Auch diese Behauptung entstellt die socialen und wirtschaftlichen Thatsachen des alten und ältesten Volkstums. Sie entspringt derselben Vorstellung, als trage die von der vedischen Opferlyrik bezeugte Phase noch einen primitiven Charakter, der Eigentum an Grund und Boden ausschließe, und als gäbe es höchstens Gemeinbesitz an Grund und Boden durch die Geschlechtsgenossenschaft. Der Gemeinbesitz der Geschlechter habe sich in der von der indischen „Dorfgemeinschaft" repräsentierten Form des Besitzes aus uralter Zeit erhalten. Die indische Dorfgemeinde sei eine altertümliche, der germa-

[1]) Sénart, Les Castes dans l'Inde S. 226.

nischen Markgenossenschaft ähnliche Wirtschaftsform, die auf der Einheit des Geschlechtes, d. h. der durch gemeinsame Abstammung verbundenen Familien, beruhen. Wie die alte Geschlechter-Organisation in der primitiven Konstitution der ungeteilten Familie die socialrechtliche Basis der Kaste bilde, so begründe sie in der „Dorfgemeinschaft" die wirtschaftsrechtliche Basis des Kastenwesens.

Doch so wenig die ungeteilte Familie des Rechts eine primitive Konstitution der Familie darstellt, ebensowenig erscheint die indische „Dorfgemeinschaft" als primitive Form eines Gemeinbesitzes. Es genüge, hier auf das Ergebnis der klassischen Untersuchungen Baden-Powells hinzuweisen in seinem Werke „The Indian Village-Community".

„Es mag ja," so schreibt der ausgezeichnete Forscher, „recht annehmbar klingen, daß Gemeinbesitz an Land das erste Stadium der wirtschaftlichen Entwicklung darstellt, daß dann in einem weiteren Stadium der Besitz der Geschlechtsgenossenschaft in einen Sonderbesitz der einzelnen Familien sich auflöst, und daß drittens endlich der Familienbesitz sich auf die Einzelbesitzer nach heutiger Art verteilt. Für Indien läßt sich dieser Entwicklungsgang nach keiner Seite hin beweisen. Der Prozeß nahm im Gegenteil nach meiner Meinung geradezu den umgekehrten Lauf: die ursprünglichste wirtschaftliche Form war Sonder-Eigentum des einzelnen Individuums, der einzelnen Familie" [1]).

„Die Theorie, daß die modernen Dorfgemeinschaften mit dem Gemein-Eigentum beginnen, daß dieses Gemein-Eigentum durch den Prozeß einer natürlichen Entwicklung zunächst in gleiche Anteile zerlegt wurde, und daß später diese Teile ungleich wurden, bis zuletzt aus ihnen der Individualbesitz hervorging, diese Theorie steht zu den Thatsachen in schroffem Gegensatz."

„Denjenigen, welche gehofft haben, in der modernen Dorfgemeinschaft etwas vom kommunistischen oder socialistischen Typus der Gesellschaftsordnung zu finden, wird das Studium der wirklichen Thatsachen eine große Täuschung bereiten."

Die „Dorfgemeinschaft" bildet eine sociale und wirtschaftliche Erscheinung für sich. Sie setzt sich ebensowenig wie die „ungeteilte Familie" in der modernen Kaste fort. Doch wir können an dieser Stelle von dem Ursprung, dem Charakter, der Ausbreitung der indischen Dorfgemeinschaft absehen; das entscheidende Moment liegt in dem Organismus der zu einem Haus- und Heimwesen verbundenen Glieder einer Sippe. Diese

---

[1]) B. H. Baden-Powell, The Indian Village-Community, examined with reference to the physical, ethnographical, and historical conditions of the Provinces. London 1896. Vgl. besonders S. 406 ff, 443 ff.



Gliederung aber trägt einen so fortgeschrittenen und ausgesprochen individuellen Charakter, daß er von der patriarchalen Monarchie des Familienhauptes im Kreise der alten Familien-Organisation scharf getrennt werden muß. Jene wirtschaftliche Phase, welcher die alte Sippenordnung angehört, ist bereits in der ältesten vedischen Epoche so gründlich überwunden, daß ausschließender Gemeinbesitz nicht die geringste Spur hinterlassen hat. Die Ursache liegt in der frischen Entfaltung aller wirtschaftlichen Kräfte durch das immer schärfer hervortretende Prinzip der Arbeitsteilung. Die Tage der alten Gentilordnung und Sippenwirtschaft waren längst vorüber, seitdem der Ackerbau nicht mehr die herrschende Form der Produktion bildete. In der gesamten vom ältesten Recht bezeugten Epoche ist das ackerbauende Volk zu einem industriellen Volke geworden, industriell, insofern der Ackerbau einem besonderen Teile der Gesellschaft überlassen bleibt, während der übrige Teil sich anderen Beschäftigungen, und zwar vorwiegend der industriellen Produktion, zuwendet. Alle die mannigfachen Zweige der produktiven Thätigkeit sind so reich und mächtig entwickelt, daß ihr Interesse und ihr Einfluß immer mehr vorwiegen. Die Verteilung der Güter ändert sich. Die tiefste und folgenreichste Ursache des Umschwunges liegt in der Entwicklung der Arbeitsteilung und der dadurch bewirkten Differenzierung der Gesellschaft. Teilung der Arbeit, Verteilung der unterschiedenen Erwerbsarten auf verschiedene Gruppen hat so tiefe Wurzeln geschlagen, daß das sociale und wirtschaftliche Leben den Charakter eines hohen und allseitigen Fortschrittes empfängt. Die alte Gentilordnung ist zusammengebrochen; die alte Familie hat ihre primitive wirtschaftliche Einheit längst verloren. Aber aus dem alten Familien-Organismus wuchs durch das befruchtende Prinzip der Arbeitsteilung eine neue sociale Macht in der genossenschaftlichen Organisation der Berufe heraus. Je breiter die Arbeit emporwuchs, je reicher und vielfarbiger sie in den einzelnen Gewerben und Gewerken aufblühte, um so kräftiger entwickelte sich der in der alten Familie ruhende Keim organischer Gliederung zu einem neuen socialen Gebilde in der Korporation, welche auf dem Unterschiede der persönlichen Arbeit und des besonderen Erwerbszweiges die Einzelberufe zu besonderen Gruppen organisierte mit selbständigem Recht und selbständiger Verwaltung. Ueberall Sonderung, überall eine aus dem Berufe entstehende Gliederung. Es handelt sich um eine sociale Erscheinung, welche die erwachende Kultur seit der ältesten Zeit begleitet. Aus Geldners treffenden Untersuchungen ergiebt sich, daß das Korporationswesen, welches die spätere Zeit beherrscht, schon in der Periode, aus der die Lieder stammen, sich so vielseitig entwickelt hatte, daß es alle Gruppen und Interessen, die religiösen nicht weniger als die materiellen, die Ge-

lehrtenklassen eben so sehr als die kommerziellen umfaßte[1]). Nicht um eine keimende, in den ersten Anfängen steckende Entwicklung handelt es sich, sondern um eine Idee, die erfolgreich zum Durchbruch gelangt ist. Während also der primitive Typus der alten Gentil- und Familienordnung, aus welcher Sénart die moderne Vielheit der Kasten nicht bloß ableiten, sondern welche er bereits für die älteste Epoche mit der Kaste geradezu identificieren möchte, gar nicht vorhanden ist, blüht ein reiches Korporationswesen. Aus dem Gedanken strengster Arbeitsteilung hervorgehend, werden alle Gruppen in ihrer unterscheidenden Lebensstellung zu festen socialen Körperschaften verbunden.

Wer nun die Organisation des Gewerbes mit dem modernen Kastenwesen vergleicht, dem drängt sich sofort die äußere Aehnlichkeit auf, welche zwischen der alten Korporation und der modernen Kaste besteht. Die Frage legt sich nahe, ob nicht der Unterschied der Kasten auf demselben Prinzip der Arbeitsteilung beruhe, das die alte körperschaftliche Organisation hervorrief, und in welchen Beziehungen Korporation und Kaste zu einander stehen.

Dieser Frage ist Nesfields ausgezeichnete Arbeit über das System und den Ursprung der Kaste gewidmet. Die Antwort wird in dem einen Satze kurz und bündig gegeben: „Unterschied der Erwerbsthätigkeit, und Unterschied der Erwerbsthätigkeit allein war die Basis, auf der das ganze Kastensystem Indiens aufgerichtet worden ist“[2]).

„Jede Kaste oder Gruppe von Kasten stellt die eine oder die andere jener aufsteigenden Stufen der Kultur dar, welche die industrielle Entfaltung des menschlichen Geschlechtes nicht bloß in Indien, sondern in jeder anderen Gegend der Erde charakterisiert, wo ein Fortschritt von ursprünglicher Wildheit zu den Künsten und Fertigkeiten des civilisierten Lebens stattgefunden hat. Der Rang einer jeden Kaste, ob hoch, ob niedrig, hängt davon ab, ob das Gewerbe, welches die Kaste vertritt, einer fortgeschrittenen oder zurückstehenden Stufe der Kultur angehört; die natürliche Entwicklung der menschlichen Erwerbsthätigkeit giebt uns den Hauptschlüssel zur Bildung und Rangordnung der indischen Kasten.“

„Die Kaste als solche ist ein rein natürliches sociales Produkt; Religion hat an und für sich nichts mit ihr zu thun“[3]).

Es konnte Nesfield nicht schwer fallen, den Nachweis zu erbringen, daß der Kastenunterschied in weitaus den allermeisten Fällen auf dem Unterschiede der Erwerbsthätigkeit beruht. Wenn einzelne Kasten

[1]) Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 52, S. 730 ff.
[2]) Nesfield, Brief View of the Caste System, S. 88, § 153.
[3]) A. a. O. S. 95, § 165.

eine Ausnahme zu machen scheinen, so zeigt sich bei näherem Betracht, daß thatsächlich auch hier das Prinzip der Arbeitsteilung entscheidend ist, indem verschiedene Erwerbsarten, die gleichzeitig gestattet sind, wiederum eine engere Einheit bilden, über deren Schranken das Glied der Kaste nicht hinausgehen darf. Wie Sénart trotz offenkundigen Gegenteils behaupten konnte, „daß nicht nur von den Brahmanen die verschiedensten Gewerbe und Berufe ausgeübt werden, sondern auch sonst jeder Kaste jedes Gewerbe offen steht, das nicht etwa religiöse Befleckung im Gefolge hat“ [1]), ist mir ein Rätsel. Von den unterscheidenden Namen, welche die einzelnen Kasten tragen, sind nicht weniger als 77 % der Berufsthätigkeit entlehnt, die den einzelnen Kasten eigentümlich ist. So kündet sich schon bei weitaus den meisten Kasten im Namen der Grundcharakter ihres Wesens und Ursprungs an.

Allein die unterschiedene Erwerbsthätigkeit macht noch nicht eine Gruppe, welche wirtschaftlich eine engere Gemeinschaft bildet, social zur Kaste, d. h. zu einer durch Sitte und Brauch abgeschlossenen Gruppe, innerhalb welcher sich die unterschiedene Erwerbsart durch Abstammung von Gliedern derselben Gruppe fortpflanzt. Den Prüfstein bildet das jus connubii, das Recht und die Pflicht, nur innerhalb derselben Gruppe zu heiraten. Daß heute die einzelnen aus dem Unterschiede der Arbeit hervorgehenden Gruppen durch das jus connubii schroff auseinandergehalten werden, steht fest. Hier haben wir Kasten schlechthin. Aber bestand bereits in alter Zeit zwischen diesen Gewerbekorporationen die im jus connubii errichtete Schranke? Nur wenn sich das nachweisen läßt, können wir die moderne Kaste in das Altertum zurückführen. Konkret gestellt, lautet die Frage: Sind jene körperschaftlichen Gruppen des alten Volkstums, welche wirtschaftlich durch denselben Einzelberuf, social durch dasselbe Sonderrecht und durch „Selfgovernment“ zusammengehalten werden, eherechtlich so organisiert, daß sie auch durch das jus connubii getrennt werden?

Die Frage nach der alten körperschaftlichen Organisation ist von Nesfield nicht einmal aufgeworfen worden. Und doch liegt hier der Angelpunkt der Kontroverse über den Gegensatz von Vergangenheit und Gegenwart. Waren die alten Berufsgenossenschaften Kasten mit starrer Organisation oder Körperschaften mit socialer Freiheit und Beweglichkeit über die Schranken des Berufes hinaus? Leitet sich die „Vielzahl“ der modernen Kasten auf eine „Vielzahl“ älterer Kasten oder Korporationen zurück?

Es gebührt Oldenberg das Verdienst, in seiner mehrfach er-

[1]) Vgl. Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. 50, S. 511.



wähnten Abhandlung zum erstenmale genauer auf diesen Unterschied hingewiesen zu haben [1]). Ein „Stück der Vorgeschichte des modernen Kastenwesens" erblickt Oldenberg in den Korporationen, von denen uns die litterarischen und inschriftlichen Denkmäler Kunde geben. So erwähnt die Rechtslitteratur Korporationen von Pferdehändlern, Betelverkäufern, Webern, Schuhmachern. Es sind „Verbände, denen allem Anschein nach die Tendenz innewohnte, sich zu Kasten im modernen Sinne zu entwickeln", „Bildungen, welche später zu Kasten zu werden prädestiniert sind". Aber wohlgemerkt, es sind ursprünglich keine Kasten. Der Begriff „Kaste" kommt einzig und ausschließlich den Gruppen der Brahmana, Kschatriya, Vaiçya zu. „Unterhalb jener großen Kasteneinteilung stand die Gliederung der Gentes, der Familien, aber keine Kasten im Sinne der Kasten des heutigen Indien" [2]). So groß die Aehnlichkeit der Korporation in ihrem ganzen Wesen mit der Organisation der modernen Kasten ist, so hebt doch Oldenberg auf das nachdrücklichste hervor, „daß es unberechtigt ist, jene selbst in das Zeitalter der betreffenden Texte zu verlegen".

Wie wurden also die Korporationen und genossenschaftlichen Verbände zu Kasten? Oldenberg entwirft uns folgendes Bild. Es bestanden die vier Kasten mit ihren absperrenden Schranken. Durch den Unterschied von Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sûdra war „nun einmal von alters her Denken und Leben der Nation gewöhnt an den Begriff der Kaste als einer Naturverschiedenheit der Geburt, verbunden — wenn auch nicht unlöslich und nicht ausnahmslos mit Verschiedenheit der Thätigkeit, mit Restriktionen, wie die Furcht vor Verunreinigung im Verkehr mit Personen niedrigerer Geburt sie mit sich brachte". „War es da nicht vollkommen natürlich, daß aus jenen Gilden oder Zünften mehr und mehr kastenähnliche Gebilde und endlich wirkliche Kasten erwuchsen?" Mit anderen Worten: der Begriff „Kaste" geht von den vier großen Kasten, den eigentlichen und einzigen Trägern der Kastenorganisation auf sociale Gebilde über, die als solche gar nichts mit Kaste zu thun hatten. Denn nach Oldenberg „ist es durchaus klar", daß für die Zeit der älteren Denkmäler „ihre Auffassung als Kasten ausgeschlossen ist".

Ist das aber nicht derselbe hybride Organismus, der das Ergebnis der Sénartschen Untersuchung bildet? Während Sénart die uralte Ständegliederung mit den thatsächlich vorhandenen, aus den Geschlechtsgenossenschaften hervorgehenden zahlreichen Kasten verschmilzt, überträgt Oldenberg umgekehrt das alte in den vier Gruppen gegebene Kasten-

[1]) Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. 51, S. 286 ff.
[2]) A. a. O. S. 280.

wesen auf die Korporationen und Zünfte. In beiden Fällen ergiebt sich „eine hybride Vermischung disparater Elemente". Dort entsteht aus der echten Ständegliederung durch „Kontamination der im wesentlichen den modernen gleichenden Kasten das System der Brahmanatexte und der Gesetzbücher, das System dieser vier Stände, die alle Charakteristika der Kasten an sich tragen". Hier entsteht durch Kontamination der ursprünglichen vier Kasten mit den zahlreichen Korporationen das Bild der unzähligen Einzelkasten. Beide Forscher stimmen darin überein, daß sie das von den Rechtsbüchern dargestellte System als Kastensystem betrachten. Sie unterscheiden sich dadurch, daß der eine behauptet, in ein ehrwürdiges viergliederiges Ständesystem sei durch Lug und Trug das vielgliederige Kastenwesen von einer skrupellosen Spekulation hinein getragen worden; der andere hingegen meint, ein uraltes, viergliederiges Kastensystem sei in echtes vielgliederiges Korporationswesen hineingeschoben worden. So erklärt sich Sénart, wie trotz der Unzahl von Kasten — denn so viele Kasten als Geschlechts- und Erwerbsgenossenschaften — die Gesetzbücher immer nur von vier Kasten theoretisch sprechen; so erklärt sich Oldenberg, wie trotz der in den Rechtsbüchern und in Wirklichkeit seit uralter Zeit bestehenden vier Kasten praktisch die Unzahl der Einzelkasten zustande kommt. Bei Sénart ist es die zur Kaste erstarrte Familienorganisation, welche die Stände inficiert; bei Oldenberg die zur Kaste erstarrte Ständeorganisation, welche die Korporationen und Gilden kontaminiert. Nach ersterem hatte das Vierständewesen ursprünglich nichts mit den zahllosen Kasten, nach letzterem das „Vier-Kastenwesen" ursprünglich nichts mit den zahlreichen Korporationen zu thun. Beiden Forschern erscheint das Hauptproblem in der Frage, wie mit der Zahllosigkeit der modernen Kasten die Vierzahl der Hauptgruppen Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, Sutra in Einklang gebracht werden kann. Sénart verlegt die Zahllosigkeit bereits in die dem Rigveda sich anschließende Epoche der Brahmana, Sutra, Dharma, und muß nun sehen, wie er mit der von den Rechtsbüchern vertretenen „Vierzahl" des Altertums fertig wird; Oldenberg verlegt die Zahllosigkeit erst in eine viel spätere Epoche und sucht sich nun mit dieser Zahllosigkeit der Gegenwart gegenüber der Einfachheit der Vergangenheit abzufinden. Oldenberg nicht weniger wie Sénart konstruiert einen Gegensatz heterogener Elemente, und wenn ersterer die Frage aufwirft: „Ist dieser Gegensatz in der That vorhanden? Ist er nicht mit allzu mißtrauischen Blicken in die Ueberlieferung hineingesehen?" — so darf letzterer ohne Umschweif die Gegenfrage stellen: Beruht Oldenbergs System des Ueberganges von vier Kasten auf zahllose Kasten nicht auf dem Gegensatz von Kastenwesen und Korporationswesen? Geht das Bild

der Gegenwart nicht auch hier aus einer „künstlichen Vermischung von Kastenwesen und Korporationswesen“ hervor?

In dieser grundverschiedenen Auffassung des Ursprungs der Kaste erscheint die sociologische Bedeutung des Kastenproblems in einer neuen und interessanten Beleuchtung. Denn die Wurzel dieses Gegensatzes führt auf eine grundverschiedene Auffassung vom Leben der socialen Grundmächte zurück.

Sehen wir uns den Ausgangspunkt der beiden in entgegengesetzter Richtung sich bewegenden Theorieen an, so finden wir, daß der eine wie der andere nur dadurch zur Vermischung von heterogenen Elementen getrieben wird, weil er in dem von den Rechtsbüchern beschriebenen System ein Vierkastensystem erblickt; Sénart verkehrt uralte Stände durch eine Fiktion in die „Vierzahl“ der Kasten; Oldenberg betrachtet sie schlechthin als Kasten. Beide suchen nun von der „Vierzahl“ des Systems eine Brücke zur „Vielzahl“ der Wirklichkeit zu gewinnen: Sénart durch den trügerischen Schein brahmanischer Theorieen; Oldenberg durch allmählichen Uebergang. Hat nun aber das vielgliederige Gebilde der modernen Kaste in sich gar nichts zu thun mit der „Vierzahl“, d. h. ist die Vielzahl auf ganz anderer Grundlage entstanden, dann fällt die Frage überhaupt weg, in welcher Art die Vielzahl der Gegenwart sich in Einklang bringen läßt mit der Vierzahl der Vergangenheit. Diese Voraussetzung würde zutreffen, wenn uns in der „Vierzahl“ der Rechtsbücher nicht etwa bloß in vedischer Zeit, sondern auch nachher ein ausgebildetes Ständewesen entgegenträte, das als solches zu den Elementen, welche das Wesen der modernen Kasten ausmachen, in keiner Beziehung steht. Innerhalb dieser Stände hätte sich alsdann die mannigfaltige Organisation von Korporationen herausgebildet; aus der Vielzahl der Korporationen aber wäre allmählich die Vielzahl von Kasten hervorgegangen, indem die organischen Elemente der Korporation selbst es sind, welche, allmählich absterbend, d. h. die Beweglichkeit eines lebendigen socialen Organismus verlierend, zur Kaste erstarrten. Unter dieser Voraussetzung fiele jede Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen der Vierzahl der alten Theorie und der Vielzahl der modernen Wirklichkeit weg. Wir entgehen jeder Art von „hybrider Vermischung disparater Elemente“, die alten Gruppen bleiben, was sie waren: Stände, gegründet in dem Unterschiede des Priestertums, des Adels, des Gewerbes; was zur Kaste wird, ist einzig und ausschließlich die Korporation; Korporationen aber gab es ebenso innerhalb der Brahmana und Kschatriya, wie unter den Vaiçya. So lange wir das moderne Gebilde aus dem Zusammenfluß zweier disparater Faktoren entstehen lassen, bleibt das Produkt immer ein hybrider Organismus. Wenn aber die Kaste in sich

unmittelbar aus den absterbenden Elementen der Korporation hervorgeht, dann entwickelt sich das System quantitativ und qualitativ aus einem einzigen socialen Faktor. Es fällt jene Zwittertheorie weg, welche Zahl und Menge der modernen Kasten aus der Masse korporativer Gebilde ableitet, das Wesen als Kaste aber aus dem Wesen der vier „Varna" oder „Kasten", jener hybride Organismus, zu welchem die Korporationen das quantitative und stoffliche, die alten „Varna" das qualitative und formgebende Element liefern.

Wir sehen, wie sich das Problem der altindischen Gesellschaftsordnung einesteils um die Organisation des Ständewesens, anderenteils um die Organisation des Korporationswesens bewegt. Ständewesen und Korporationswesen stehen sich aber nicht als sociale Organismen gegenüber, die in verschiedenen Faktoren wurzeln. Ein und dasselbe Prinzip ist es vielmehr, das zuerst die sociale Masse organisch gliedernd in jene großen Hauptgruppen des Priestertums, des Adels, des Gewerbes schied, dann aber, seine lebendige Kraft immer stärker entfaltend, die Einzelberufe gliederte und körperschaftlich im Genossenschaftswesen organisierte. Es ist das Prinzip der Arbeitsteilung, auf dem der ganze Reichtum wirtschaftlicher und socialer Entwickelung ruht. Ein großartiges und einheitliches Bild socialen Fortschrittes tritt uns in dem Leben der Stände und Korporationen entgegen, aber auch das Gegenbild in der zur Karrikatur verzerrten Arbeitsteilung der modernen Kasten. Eine ungebrochene Linie ist es, welche von den Ständen zur Korporation, von der Korporation zur Kaste führt. So können wir an dem Wesen der altindischen Stände und Korporationen die sociale und wirtschaftliche Macht der Arbeitsteilung wie an einem Universalbilde studieren, einem Bilde, das die mannigfachsten Gruppen und Schattierungen im Rahmen der Gesamtentwickelung seit den ältesten Tagen aufweist. Indien ist nicht gleich geschliffen und gleich gefärbt in diesem einheitlichen, das ganze Volkstum durchdringenden Prinzip. Auf einer weiten Skala bewegt sich die Entwickelung; höchster Wohlstand und Adel des Strebens steht grell neben tiefer socialer und sittlicher Verkommenheit. Während das Volk in seinen untersten Schichten sich mit einem Mindestmaß des für sein Leben Notwendigen begnügt, schöpft es in seinen obersten Schichten aus dem vollen Reichtum, der sich in der wirtschaftlichen Entfaltung erschließt. In der körperschaftlichen Vereinigung gewinnt das Volk den mächtigsten Hebel zur Entfaltung aller Kräfte.

Tritt das familienhafte Element, der Organismus der Geschlechter, aus dem Sénart alles ableiten möchte, in dieser Auffassung vom Einfluß der Korporation ganz zurück?

Im Gegenteil, erst im Zusammenhang mit dem körperschaftlichen

Wesen gewinnt der organische Aufbau der altindischen Familie seine Stellung und Bedeutung. Ich sagte schon, daß wir das Wesen der im Rechte geschilderten „ungeteilten Familie“ von dem Gesichtspunkt der korporativen Einheit, nicht von dem patriarchalen Charakter einer Urfamilie aus erfassen müssen, wenn wir die eigenartige Organisation verstehen wollen, welche auf dem Boden eines gemeinsamen Besitzes allen Gliedern ein volles Sondereigentum gewährt. Familien und Korporationen gehören in ihrer Organisation enge zusammen, Familienrecht und Korporationsrecht werden die Quellen des Rechtslebens. Einheit der Familie und Einheit der Korporation sind die Pole, in denen sich das sociale, wirtschaftliche, geistige Leben bewegt. Ja, wie die Einheit der Familie die natürliche Basis jeder anderen socialen Einheit ist, so bleibt der lebendig erfaßte natürliche Zusammenhalt der Familienglieder oberste Voraussetzung und Vorbild jeder anderen innerhalb der Stände sich weiterbildenden Organisation. Auf diese Weise kommen innerhalb des auf dem Ständewesen aufgebauten Organismus des alten Volkstums Familie und Körperschaft, „Kula“ und „Çreni“ als die Grundmächte zu unbestrittener Geltung und Wirksamkeit. In diesem organischen Zusammenhang von Familie und Korporation sehen wir aber auch ein wirkliches „Stück der Vorgeschichte des modernen Kastenwesens vor uns, indem wir Bildungen, welche später zu Kasten zu werden prädestiniert sind, hier noch in einem Stadium antreffen, welches jener Entwickelung evidentermaßen vorangeht“ [1]).

So zeichnet uns der Gegensatz der modernen Kaste und des alten Rechtes die Richtung, in welcher sich das sociologische Bild des alten Volkstums aufhellt.

Gab es Stände, und welches war die sociale Vormacht der ständischen Organisation?

Gab es Korporationen, und welchen Einfluß besaßen sie auf die Entwickelung eines höheren Bürgertums?

III. Das Ständewesen der alten Gesellschaft.

Wo immer ein Volk sich zu höherer Kultur erhebt, da löst sich die anfangs gleichartige Masse unter dem Einfluß der Arbeitsteilung in Gruppen und Klassen auf, die wir Stände nennen. In den Ständen verkörpern sich die unterscheidenden Interessen, die in dem Wesen einer jeden höheren Gesellschaft liegen, religiöse, politische, wirtschaftliche Ziele

[1]) Zeitschrift der Deutsch. morgenl. Ges. Bd. 51, S. 287.

des nationalen Lebens. Die Stände bilden gleichsam die natürlichen Organe, in denen sich die religiöse Macht des Opfers, die politische Macht des Schwertes, die wirtschaftliche Macht der Arbeit zu steigender, selbständiger Macht entwickelt und aus denen heraus sich die Masse des Volkes zu einem festen Organismus entfaltet. Die Frische jugendlicher Volkskraft sucht überall selbständige Scheidung und Gliederung. Nun ist die natürlichste Scheidung und Gliederung der Gesellschaft im Berufe gegeben. Der unterschiedenen Thätigkeit entspricht die unterscheidende Lebensstellung. Der Stand erwächst aus dem Berufe, der Beruf aus dem natürlich gegebenen Unterschiede von Priestertum, Adel, Gewerbe.

Auf dieser Unterscheidung nach Beruf und Arbeit ruht bereits der Organismus des ältesten im Veda bezeugten Volkstums. Wir glauben noch am Anfange der Entwickelung zu stehen und suchen noch eine aus mehr oder weniger gleichartigen Elementen bestehende sociale Schicht. Aber wir stoßen auf einen Reichtum socialer Organisation, welcher das natürliche Produkt einer gesunden, lebenskräftigen Entwickelung ist. Das vom Opfer ausgehende Priestertum organisiert sich in den privilegierten Funktionären des religiösen Kultus als Brahman, das politische Leben konzentriert sich in Königtum und Adel als Kschatra, das erwerbthätige Berufsleben umschließt in der Viç die große Masse des Volkes. Brahman, Kschatra, Viç wirken social und wirtschaftlich enge zusammen.

Wenn man nun in den vedischen Hauptgruppen Stände erblickt, so liegt es nahe, auch in den mit Brahma, Kschatra, Viç eng verbundenen Brahmana, Kschatriya, Vaiçya nicht Kasten, sondern Stände zu suchen.

Es ist schon von Oldenberg darauf hingewiesen worden, wie alles für eine natürliche Entwickelung des Brahmana aus dem Brahman, des Kschatriya aus dem Kschatra, des Vaiçya aus der Viç spricht. Nur die größte Willkür kann diese einem jeden in die Augen springende Kontinuität leugnen. „Man verfolge etwa die religiösen Data; man verfolge vor allem die Geschichte des Rituals; man untersuche, auf welchem Gebiete man will, den Zusammenhang zwischen dem rigvedischen und dem folgenden Zeitalter: überall wird man kontinuierliche Entwickelung finden, nirgends eine solche Kluft, überbrückt durch den trügerischen Schein oder durch eine so seltsame Hybridität, wie Sénart sie hier annimmt. Wie der Hotar, der Adhvaryu der Brahmanatexte zwar nicht ohne weiteres der Hotar, der Adhvaryu des Rigveda, aber ihm sehr nahe stehend und in gerader Linie aus ihm entwickelt ist, so haben wir auch alles Recht, die Brahmana oder Vaiçya der jüngeren Vedentexte als in gerader Linie, ohne Dazwischentreten von Lug und Trug, aus

dem Brahman, den Viças des Rigveda entwickelt anzusehen. Die jüngeren Materialien fügen sich in bestem Zusammenpassen den älteren an und erläutern sie genau so, wie etwa die Brahmana- und Sutratexte die fragmentarischen rituellen Angaben des Rigveda erläutern."

Wenn nun aber Oldenberg in den Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, die nach ihm in gerader Linie von Brahman, Kschatra, Viç abstammen, nicht Stände, sondern Kasten erblickt, so verfällt er nach unten derselben Inkonsequenz, deren sich Sénart nach oben schuldig macht. Brahman, Kschatra, Viç sind in den vedischen Liedern die großen natürlichen Hauptgruppen, unterschieden durch die Macht des Opfers, des Schwertes, der Arbeit. Warum und wie sollen nun Brahmana, Kschatriya, Vaiçya, obschon sie eine „kontinuierliche Entwickelung" darstellen, in den Brahmana- und Sutratexten auf einmal „Kasten" geworden sein, d. h. in Texten, die „sich in bestem Zusammenpassen den älteren anfügen", eine Gestalt und Organisation gewonnen haben, die doch vom Ständewesen erheblich abweicht?

Weder der Unterschied des Berufes noch die erbliche Uebertragung und Fortpflanzung innerhalb bestimmter Gruppen begründen die Umwandlung zur Kaste. Wenn es in vedischer Zeit Brahman, Kschatra, Viças als unterschiedene Gruppen gab, so bestanden auch feste, in dem historischen Beruf und in der historischen Sitte gegebene Schranken. Die einzelnen Gruppen waren mit socialen Vorrechten ausgestattet, die sich vererbten.

Um daher zu einem entscheidenden Ergebnis über den Grundcharakter der in den Brahman, Kschatra, Viç repräsentierten Gesellschaftsgruppen zu gelangen, genügt es eben so wenig, auf die natürlichen Unterschiede, die aus den Berufsklassen wie von selbst fließen, als auf die erbliche Fortpflanzung des Berufes hinzuweisen. Es begegnen uns ja überall Analogien, in denen Priestertum, Adel, Volk durch scharfe Grenzlinien geschieden werden. Durch einen festen historischen Beruf und eine feste historische Sitte werden sie auseinander gehalten. Ich erinnere nur an König Alfreds Wort: „Nur wo es Priester, Krieger, Werkleute giebt, kann der König seine Macht entfalten"[1]. Die „gebedmen, fyrdmen, weorkmen" bieten äußerlich eine deutliche Parallele zu Brahman, Kschatra, Viç: Priestertum, Adel, Volk. Aber solche Parallelen geben uns keinen Aufschluß über das innere Wesen, ob es eine ständische oder „gleichsam" ständische Organisation ist, auf welche sich jene Einteilung gründet, oder ob sie auf eine kastenmäßig

[1]) Baden-Powell, The Indian Village Community, London 1896, Seite 186. — Vergleiche F. Seebohm English Village Community (3. ed). Seite 133.

mechanisch absperrende Schranke zwischen Brahman, Kschatra, Viç zurückgeht. Die in Sitte und Beruf gegebenen Unterschiede können bereits zum schroffsten Gegensatz der Kastengesetze ausgebildet worden sein, so daß es starr abschließende Sitten der Kaste, nicht des Standes sind.

Aber auch umgekehrt läßt sich aus der Thatsache, daß der priesterliche Stand sich innerhalb einer bestimmten Gruppe von Familien durch die Geburt vererbt, noch kein sicherer Schluß auf die Existenz der Kaste ziehen. „Sollen wir es nötig finden, hier allein von Ständen zu sprechen und das Wort Kaste vermeiden?" fragt Oldenberg. „Die auf der Geburt beruhende, ich möchte sagen animalische, durch menschliches Streben kaum überwindbare Bestimmtheit dieser Charaktere ist es eben, welche die Sprache durch das Wort Kaste auszudrücken gewohnt ist" [1]).

Auch anderswo pflanzt sich der Beruf in der Familie, der Stand im Geschlechte fort, ohne daß uns dies berechtigt, von Kasten zu reden. Der Sprößling eines priesterlichen Geschlechtes ist Erbe des priesterlichen Berufes, der Sprößling eines adeligen Geschlechts ist Erbe des Besitzes und der Traditionen des ritterbürtigen Geschlechtes. Und selbst in der breiten Masse des dritten Standes gruppieren sich bestimmte Handwerke innerhalb eines engeren Familienkreises. Gab es nicht auch in Griechenland schon in vorsolonischer Zeit Handwerksdörfer, die sich in nichts von den indischen Handwerksdörfern unterschieden? [2]) Ist es aber darum jemals einem Forscher in den Sinn gekommen, von griechischer Kaste zu reden?

Oder vererbte sich nicht auch in der rigvedischen Epoche, von welcher man mit Recht das Kastenwesen ausschließt, das priesterliche Brahman von Vater auf Sohn, das adelige Kschatram nur im Kreise bestimmter Familien und Geschlechter? Alle jene Gesichtspunkte klären nicht das Dunkel, das uns das sociale Grundwesen der Brahmana, Kschatriya, Vaiçya verhüllt. Am allerwenigsten gestatten sie uns, von Kasten zu reden. Gab es Schranken, so waren es keine unübersteiglichen Mauern, „welche," wie Dutt treffend bemerkt, „das arische Volk zerklüfteten". „Mochten auch Priester, Adelige, Gewerbetreibende von Generation zu Generation dem überkommenen Sonderberuf folgen, so fühlten sie sich doch als ein Volk, eine Rasse. Sie genossen denselben religiösen Unterricht, besaßen dieselbe Litteratur, dieselbe Ueberlieferung; sie aßen und tranken zusammen und hielten den socialen Verkehr nach jeder Seite lebendig" [3]).

[1]) Zeitschr. der Deutschen morgenländ. Gesellsch., Bd. 51, S. 280.

[2]) M. Wilbrandt, Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon, Leipzig 1899. S. 72.

[3]) R. Ch. Dutt, A History of Civilization in Ancient India based on Sanscrit Literature, vol. I, Calcutta 1889. Seite 240.

Wollen wir die Grundlage der altindischen Staats- und Gesellschaftsordnung kennen lernen, den socialen Organismus des Volkstums in seiner ursprünglichen Gliederung, so müssen wir auf die wirtschaftliche, sociale, politische Stellung der Adelsgeschlechter zurückgehen. Der Grundbesitz wird im Ständewesen der adeligen Geschlechter der Schöpfer der socialen und politischen Ordnung.

Der zweite Stand heißt kollektiv „Kschatram". „Kschatram" bedeutet Herrschaft, und von „Kschatram" wird Kschatriya als Träger der Herrschaft abgeleitet. So weist uns die Etymologie auf das Grundwesen dieser Gesellschaftsgruppe hin. Die Kschatriya stellen die herrschende und beherrschende Macht dar. Die Kschatriya sind nicht in erster Reihe „Krieger", „Kämpfer". Am Kampfe nehmen auch die Viças teil. Diese Teilnahme am Kampfe kann auf keinen Fall zum unterscheidenden Merkmal eines zweiten und dritten Standes gemacht werden. Was die Kschatriya ebenso scharf vom Priestertum wie vom gewöhnlichen Volke unterscheidet, ist die Prärogative der politischen Macht, welche den Kschatriya und nur ihnen allein zukam. Von einer Teilung dieser Macht in Brahmana und Kschatriya, wie Ludwig meint, wenn er schreibt: „mit den Priestern teilte sich in die Herrschaft der zweite Stand" [1]), kann um so weniger die Rede sein, als mit der Herrschaft, welche den Kschatriya zufiel, das geistige und religiöse Ansehen der Brahmanen nichts zu thun hat. Die Herrschaft ist als „Kschatram" eine politische Vormacht und zwar eine in dem wirtschaftlichen Uebergewichte begründete.

Zur Basis und Wurzel des Kschatram führt die andere, in älterer Zeit am häufigsten gebrauchte Bezeichnung Maghavan, „der mit Reichtum Ausgerüstete". Die Kschatriya sind die Reichen und Vornehmen schlechthin, und als solche die Mächtigen. Immer und immer wieder werden sie in den Hymnen als die eigentlichen Besitzer des Reichtums hingestellt. Sie sind es, welche über die wirtschaftlichen Kräfte verfügen. Ihr Reichtum wurzelt in dem Grundeigentum. Diese grundherrliche Macht kommt in dem Wesen des Kschatram und der Kschatriya zum Ausdruck, und durch alle Epochen hat der Stand der Kschatriya den engen Zusammenhang mit dem Großgrundbesitz als das charakteristische Merkmal der von ihm repräsentierten socialen Gruppe bewahrt. Der moderne Rajput ist der Erbe des alten Kschatriya, der Kschatriya der Erbe des noch älteren Rajanya.

Rajput, Kschatriya, Rajanya erscheinen in den von ihnen beherrschten Phasen der Entwickelung als die Grundherren. Sie heißen

[1]) Die Mantra-Litteratur und das alte Indien, Prag 1878, S. 231.

heute Thakur, „Herren des Bodens“. Das sind sie immer gewesen, Träger der grundherrlichen Macht[1]).

Hier liegt uns eine kontinuierliche Entwickelung vor, die zeigt, wie der sociale Organismus des indischen Volkstums nichts weniger als ein Produkt künstlicher Theorieen und brahmanischer Machtansprüche ist. Mag auch der Grund und Boden noch so oft seinen Besitzer gewechselt haben, der moderne Rajput führt „in gerader Linie ohne Dazwischentreten von Lug und Trug“ auf den rigvedischen Rajanya zurück.

Ich beginne mit dem wirtschaftlichen Bilde des modernen Volkstums. Im Vordergrunde steht die indische Dorfgemeinde (village-community).

Mit dem Worte „Dorfgemeinschaft“ pflegen wir jene Gruppen von Siedelungen zu bezeichnen, in welche die ländlichen Bezirke der Päninsula zerfallen. Sehen wir von jenen Fällen ab, in welchen das einzelne Besitztum der Dorfgemeinde in dem Grundeigentum eines Großgrundbesitzers aufgegangen ist, der alle angrenzenden Ländereien sich angeeignet hat, so sind die Dorfgemeinschaften anscheinend unabhängige Gruppen und stellen die ursprüngliche Form des Grundeigentums dar. Die Dorfgemeinde wird als Besitzerin des Grund und Bodens betrachtet[2]). Sie erscheint als eine Art von Markgenossenschaft. Man nimmt an, daß das Dorf aus einer Gruppe eng verbundener Familien besteht, welche ursprünglich sich eins fühlten im Bewußtsein gemeinsamer Abstammung. Während dieses Bewußtsein der Familienzusammengehörigkeit längst entschwunden ist, bleibt das Band des gemeinsamen Landbesitzes, das sie in engerer wirtschaftlicher und socialer Einheit zusammenhält. Diese Dorfgenossenschaft soll nun den Grundtypus der wirtschaftlichen Organisation Indiens bilden. Man sah darin sogar etwas von einem kommunistischen Typus des Landbesitzes, der sich aus ältester Zeit dauernd erhalten habe. Es bestehe, so führt man aus, eine ausgeprägte Dorfwirtschaft mit gemeinschaftlicher Feldmark der Markgenossen. „Das System der Dorfgemeinschaft,“ schreibt Grosse[3]), „ist unter den indischen Ackerbauern noch heute überall verbreitet, und überall besitzt es ungefähr den gleichen Charakter.“ Elphinstone hat es im Süden studiert. „Man nimmt an, daß die Grundbesitzer des Dorfes sämtlich von einem oder mehreren Individuen stammen, welche die Niederlassung gegründet haben, und daß die einzigen Ausnahmen von dieser Regel durch Personen gebildet werden, die ihre Rechte durch

---

[1]) Baden-Powell, The Indian Village Community. S. 187.

[2]) Baden-Powell, a. a. O. S. 2 ff.

[3]) E. Grosse, Familie und Wirtschaft. S. 196, 197.

Kauf oder auf andere Weise von den Gliedern des ursprünglichen Stammes erworben haben. Diese Annahme wird durch die Thatsache bestätigt, daß es bis auf den heutigen Tag nur einzelne Grundbesitzer-Familien in den kleinen Dörfern und nicht viele in den großen giebt; aber jede derselben hat sich in so viele Glieder verzweigt, daß nicht selten die ganze Feldarbeit von den Grundbesitzern ohne Unterstützung von Pächtern und Arbeitern gethan wird. Die Rechte der Grundbesitzer sind gemeinsam; und obwohl sie dieselben fast immer mehr oder minder vollkommen unter sich verteilt haben, so hat doch niemals eine wirkliche Separation stattgefunden"[1]). Ganz ähnlich schildert Maine die Dorfgemeinden des nördlichen Indien. „Die Archive zeigen fast regelmäßig, daß die Gemeinde durch eine einzelne Gruppe von Blutsverwandten begründet worden ist. — Der Boden, der Gemeinbesitz ist, wird zuweilen durch einen gewählten „manager" verwaltet, weit häufiger aber, und in einigen Provinzen immer, von dem ältesten Agnaten, von dem ältesten Vertreter der ältesten Linie des Stammes. Eine solche Genossenschaft von verbundenen Eigentümern, ein Verwandtschaftskörper, der ein Gut gemeinschaftlich besitzt, ist die einfachste Form einer indischen Dorfgemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft ist mehr als eine Brüderschaft von Verwandten und mehr als eine Gesellschaft von Teilhabern. Sie ist eine organisierte Gesellschaft, und während sie für die Verwaltung des gemeinsamen Vermögens sorgt, sorgt sie zugleich durch einen vollständigen Stab von Beamten für die innere Regierung, für die Polizei, die Rechtspflege und die Verteilung der Steuern und der öffentlichen Pflichten"[2]).

So die herrschende Auffassung von Ursprung und Wesen der indischen Dorfgemeinde. Der Fehler dieser Darstellung liegt in ihrer Generalisierung. Sie übersieht die Thatsache, daß die Dorfgemeinde, selbst in den allgemeinsten Umrissen betrachtet, zwei Grundformen zu erkennen giebt, eine, welche eine äußere Aehnlichkeit, eine andere, welche gar keine Aehnlichkeit mit dem Kommunismus des Besitzes trägt; sie übersieht ferner, daß beide Grundformen sich ungefähr gleichmäßig über Indien verteilen, und daß daher von einem Grundtypus nicht die Rede sein kann[3]).

---

[1]) Elphinstone, History of India, 6 edit. London 1874, Bd. I, S. 126.

[2]) H. S. Maine, Ancient Law: its Connection with the early History of Society, and its Relation to modern ideas. London, 4th. edit. Seite 262.

H. S. Maine, Village Communities in the East and West, London 1871. Seite 101 ff.

[3]) Baden-Powell a. a. O. S. 3. Vergl. besonders seine scharfe, aber durchaus berechtigte Kritik der Auffassung von Sir H. Sumner Maine. Maine hatte seine

Bei der sogenannten Raiyatwari-Form läßt sich nicht nachweisen, daß der Besitz jemals etwas anderes als Sonderbesitz gewesen sei. Die Einzelfamilie ist Besitzerin schlechthin. Das Dorf besteht aus einer Gruppe selbständiger Familien mit selbständiger Wirtschaft. Kein gemeinschaftliches, in gemeinsamem Grundeigentum wurzelndes Wirtschafts-Interesse verbindet sie zur Gütergemeinschaft und Dorfgenossenschaft [1]).

Eine solche Gütergemeinschaft besteht aber eben so wenig in der Dorfgemeinschaft der Pattidari-Form. Wohl bildet hier die Dorfmark ein in sich abgeschlossenes Besitztum an Grund und Boden, als dessen Trägerin die Dorfeinheit erscheint. Aber eine jede von den die Dorfeinheit bildenden Familien besitzt einen so bestimmt umgrenzten, stabilen Anteil an der Mark, daß es, abgesehen von einigen ganz seltenen Fällen, ein Sonderbesitztum der einzelnen Familien ist. Die Familien als Besitzerinnen bilden hier eine Wirtschaftsgenossenschaft, insofern sie sich durch das gemeinsame Interesse an einem Grund und Boden verbunden betrachten. In Wirklichkeit jedoch steht die Pattidari-Familie praktisch ebenso selbständig da wie die Rayatwari-Familie. Und wenn wir die Form des Sondereigentums oder Gemeindeeigentums zum Kriterium des Unterschiedes der Wirtschaftsformen machen, so stoßen wir hier wie dort auf ausgeprägten Privatbesitz. Mit Recht wendet sich daher Baden-Powell gegen jene Versuche, in der indischen Dorfgemeinde einen kommunistischen Typus des Besitztums darzustellen. Thatsächlich trifft das gerade Gegenteil zu. Die Agrarverfassung des modernen Indien ruht in der Dorfgemeinschaft auf dem Großgrundbesitz der Adelsgeschlechter, d. h. jener Familien, die sich als Nachkommen des altindischen Adels betrachten, mag dies in Wirklichkeit oder nur durch Fiktion der Fall sein. Die Glieder der Dorfgemeinschaft sind Pächter und Zinsleute der grundherrlichen Adelsgeschlechter. Die Nutznießung steht ihnen zu; das Grundeigentum liegt in den Händen der Rajputs, der Landbarone.

Die Dorfgemeinschaften sind also in ihrer überwiegenden Mehrzahl nicht dadurch entstanden, daß die Gesamtheit Grund und Boden durch Occupation erwarb. Man denkt sich nämlich den Vorgang gewöhnlich so, als habe eine Gruppe von Familien, d. h. die Sippe in ihrer Ein-

Theorie vom Ursprung der indischen Dorfgemeinschaft entwickelt, ohne auch nur mit einem Worte die Rayatwari-Form zu erwähnen, welche als „Village of separate holdings" einen ebenso großen Flächenraum einnimmt wie Pattidari. (Statistical Atlas of India, 2. edit. Calcutta 1895, S. 55: Landrevenue-Systems of British India.)

[1]) Baden-Powell a. a. O. S. 9 ff.

heit und Abgeschlossenheit, das Land in Besitz genommen. Die Gesamtheit erscheint herrschend und ordnend. Die Aeltesten handeln nur als Organe dieses allgemeinen Willens, der in letzter Instanz auf das allgemeine vertragsmäßige Verhältnis der Geschlechtsgenossenschaft zurückgeht. Das Dorfeigentum ist Gesamteigentum, die Dorfwirtschaft Gesamtwirtschaft, auf Genossenschaften von gleichen und freien Bauern beruhend, denen das Ackerland in entsprechender Ausdehnung an passend scheinender Stelle zugeteilt wurde. Die Dorfgenossenschaft ist Grundeigentümerin, die Einzelfamilie ist Nutznießerin.

Betrachten wir nun aber die thatsächlichen Verhältnisse, so sehen wir, daß die Dorfgenossenschaft selbst in der Pattidari-Form keineswegs wirtschaftlich unabhängig ist. Ueber ihr steht der Rajput als „Landlord". „Es sei noch einmal darauf hingewiesen," schreibt Baden-Powell, „daß es in allen Fällen eine herrschende, erobernde und häufig nicht ackerbautreibende Kaste ist, welche für sich die höhere Stellung als Grundherrin gegenüber den bestehenden Dorfgruppen in Anspruch nimmt" [1]). Der Typus des Großgrundbesitzers erscheint im modernen Zamindar. Grund und Boden gehört entweder einem einzelnen Grundherrn oder einer Gruppe von Rajputs gemeinschaftlich. Wo der Gesamtbesitz an eine Gruppe von Familien geknüpft ist, handelt es sich um Familien eines und desselben Geschlechts, so daß der Grund und Boden innerhalb eines Geschlechts verbleibt, mag sich dasselbe auch noch so weit und breit in Einzelfamilien verzweigen. Ihnen gegenüber erscheinen die Dorfgenossenschaften als Genossenschaften von Pächtern. Die Pacht vererbt sich innerhalb der einzelnen Familien von Generation auf Generation, so daß die Familien, welche die Dorfgenossenschaft bilden, ein stabiles, fest umgrenztes Besitztum haben, das sie um den Preis des Pachtzinses gewissermaßen ihr eigen nennen können. Der größte Zamindar, „Grundherr", ist der Raja. Die Unmenge der Rajas selbst ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine Masse von Großgrundbesitzern, von denen jeder einzelne über ein größeres oder geringeres Areal an Grund und Boden verfügt. Ihre Dorfgemeinden sind Pächtergemeinden. Mit dem „König" als größtem Großgrundbesitzer teilen sich in den Besitz des Bodens die adeligen Familien, die Rajput-Geschlechter, deren Haupt der Zamindar ist. Den Rajput-Geschlechtern gehört das Grundeigentum, das in die Pacht der Dorfgemeinden übergegangen ist. Bald ist die Dorfgenossenschaft in ihrer Gesamtheit Pächterin und als Gesamtheit verantwortlich für den zu entrichtenden Pachtzins; bald stehen die einzelnen Familien, welche die Dorfgemeinde bilden, selbständig nebeneinander und unabhängig von der Ge-

[1]) Baden-Powell, a. a. O. S. 198, 199. S. 203.

samtheit als Pächterinnen da. Auf diese Abhängigkeit vom Grundherrn weist die Form „raiyat" hin. „Raiyat" bedeutet „untergeben", „abhängig". Die Abhängigkeit bestand darin, daß sich der „Raiyat" als Zinsmann eines Großgrundbesitzers betrachtete[1]). Dem „Raiyat" war es nicht gestattet, den in seinem Besitz befindlichen Boden zu veräußern. Das Eigentums- und Veräußerungsrecht ruhte einzig bei dem grundherrlichen Geschlecht[2]). Noch deutlicher weist die andere Grundform auf die aus Pachtverhältnis hervorgehende Abhängigkeit hin in der grundherrlichen Macht des Zamindar, dem das Dorf in seiner Gesamtheit zur Entrichtung der Rente verpflichtet ist.

Halten wir diese Thatsache im Auge, daß die Dorfgemeinden selbst in ihrer heutigen verschiedenen Organisation als Rayatwari oder Pattidari auf eine grundherrliche Macht adeliger Geschlechter zurückleiten, der die Glieder der Dorfgenossenschaft zinspflichtig sind, dann finden wir den Weg zur älteren Agrarverfassung des indischen Volkstums. Denn wenn als Grundherr der modernen Dorfgemeinde der Rajput erscheint, so ist er nur der Nachkomme und Erbe der alten, großbegüterten Kschatriya. Obschon der Rajput heute sehr häufig nur über einen kleinen Landbesitz verfügt und diesen noch dazu mit Familien und Geschlechtsgenossen teilt, so unterscheidet sich seine Kaste doch wesentlich von den sogenannten „ackerbautreibenden Kasten". Die Glieder beider Kasten sind enge mit der Kultivierung des Bodens verknüpft; beiden fällt die Pflege des Ackerbaues zu, und so könnte es scheinen, als hätten wir in beiden Gruppen nur Descendenten der einen älteren Vaiçya-Gruppe vor uns, der als Hauptbeschäftigung von den Rechtsbüchern der Ackerbau zugewiesen wird. Aber gerade hier sehen wir, wie scharf selbst die späteste Entwicklung die ursprünglichen Unterschiede des Standes auseinander gehalten hat. Die heutige Kriegerkaste oder Kaste der Rajput ist die Kaste der Grundherren. Nesfield[3]) schreibt: „Die Kaste der Grundherren oder Thakur und die der Rajput oder Chattri ist identisch. Die Rajput oder Chattri verkörpern den grundherrlichen Adel. Die Vorstellung des Großgrundbesitzes, ja des Grundeigentums überhaupt wird mit der socialen Stellung der Rajput oder Chattri verbunden." Der Chattri ist der eigentliche Grundherr. Der Name selbst weist, wie Nesfield[4]) treffend hervorhebt, auf diesen Zusammenhang hin. „Denn obschon man mit dem Namen »Kschatriya« gewöhnlich den Begriff des Kriegers verbindet (und deswegen von dem zweiten Stand als von dem Kriegerstande spricht),

[1]) Baden-Powell, a. a. O. S. 6.
[2]) A. a. O. S. 424.
[3]) Brief View of the Caste System, S. 17, § 36.
[4]) A. a. O. § 37.

so ist die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung doch »Grundherr«, indem Kschatriya von Kschatra abgeleitet wird, Kschatra aber Grundherrschaft bedeutet." Die Kschatriya oder Rajaputra stellen eine Feudalherrschaft dar. Alles Land ist in das Eigentum des Königs und des Adels übergegangen; die Bauern sind Kolonen, Pächter; von einem im uneingeschränkten Besitze des Bauern befindlichen Lande kann nicht die Rede sein. Die Bauern bestellen Grund und Boden des Kschatriya. Sie sind froh, wenn sie auf dem Grundstück, auf dem sie einmal sitzen und das sie ernährt, beständig bleiben dürfen. Das Verhältnis vererbt sich ganz von selbst auf ihre Nachkommen. Und wenn der Herr das Grundstück veräußert, so wechselt auch der Kolone seinen Herrn, oder er wird gewissermaßen mit ihm veräußert. Der Bauer arbeitet, um dem Grundstücke seines Herrn den höchsten Ertrag abzuringen, aber nicht für sich, sondern für die Kammer des Grundherrn. Was Gesamtbesitz der Dorfgenossenschaft sein soll, das ist in Wirklichkeit ein im Eigentum eines Grundherrn oder eines Geschlechts befindliches Land. Die Grundherren aber im Gegensatz zu den ackerbautreibenden Bauern oder Vaiçya werden als Kschatriya zu einem Stande zusammengefaßt. Die Klasse der Kschatriya ist nicht die Klasse der Krieger, sondern die Klasse der Landbarone; die Kschatriya sind Kschatrapati, „Herren der Gewalt", weil sie „Kschetrapati", Herren von Grund und Boden, sind; die politische Macht wurzelt in der Grundherrschaft [1]). Als Grundherren erscheinen die Rajaputra oder Kschatriya noch heute in der Vorstellung, welche sich mit dem Wort Kschatriya verbindet. Grundherren sind sie, wo sie zum erstenmale in der Geschichte auftreten, und nur im Zusammenhang mit dieser Grundherrschaft der Adelsgeschlechter gewinnen wir ein klares und bestimmtes Bild einerseits von Kschatra und Viç in rigvedischer Zeit, andererseits von Kschatriya und Vaiçya in nachrigvedischer Zeit [2]).

In welchem Verhältnis steht Kschatra zu Viç, stehen die Kschatriya zu den Vaiçya, die Puras, „Burgen", zu den Grama, „Dörfern"? Es löst sich ganz von selbst die Frage, ob die Kschatriya des Altertums eine Kaste oder einen Stand bilden. Werden in dem Worte Kschatra die grundherrlichen Adelsgeschlechter zusammengefaßt, dann kann es sich nur um einen grundherrlichen Stand handeln, um eine sociale Gruppe, die als ausschließliche Trägerin und Erbin des Großgrundbesitzes die Macht schlechthin war.

Wer besaß in alter Zeit das Land? Darauf giebt es nur eine Antwort. Nicht die Markgenossenschaft oder Dorfgemeinschaft war Grund-

[1]) Vgl. die treffende Darstellung Ludwigs: Der Rigveda, Band IV. 1881. S. XXIII—XXXI. — [2]) J. Wilson, Indian Caste, vol. I, S. 108.

eigentümerin. Das Grundeigentum haftete an den Adelsgeschlechtern, welche als Gaugeschlechter die wirtschaftliche und politische Macht des Stammes darstellen.

Die politische Einheit des altindischen Volkes erscheint im Stamme; der Stamm zerfällt in Gaue (viças), der Gau in Dorfsiedelungen (grâma). An der Spitze des Stammes steht ein König, an der Spitze des Gaues oder Clans ein Gaugraf (viçpati), an der Spitze der Dorfsiedelung ein Vorsteher, welcher Repräsentant der Dorfgenossen ist. Die Einteilung wird mit der germanischen Gliederung verglichen [1]). Das Staatsganze beruht auf der Markgenossenschaft, die Mark erweitert sich zum Gau, der Gau zum Staat. Wie stellen sich nun diese Einheiten der Dorfmark, des Gaues, des Stammes und Staates zum Grundeigentum?

Vor allem, um dies vorweg zu nehmen, steht uns in dem Volkstum der ältesten Epoche kein Wandervolk, sondern ein an feste Wohnsitze gebundenes Volk vor Augen [2]). Die Parallele mit den Wanderzügen der germanischen Stämme hat zwar manches Bestechende. Und wenn es richtig wäre, daß die vedischen Stämme, von denen die Lieder singen, erst im Vordringen begriffen waren, so ließen sich ihnen jene germanischen Stämme in der That zur Seite stellen, die, in immer dichteren Scharen vom Osten gegen den Süden und Westen drängend, unausgesetzt ihre Wohnsitze wechseln. Die vedischen Stämme haben ihre Ursitze verlassen und dehnen sich in andauernden Kämpfen gegen Länder aus, die schon zum Teil von älteren Völkern angebaut und kultiviert sind. Die germanischen Stämme kämpfen im Vordringen ebenfalls mit älteren Stämmen, die schon zu bedeutender Kultur emporgestiegen sind

Die Voraussetzung indessen, daß das vedische Volk noch den Charakter eines Wandervolkes besitzt, trifft nicht zu. Dies zeigt sich am deutlichsten an dem tiefen Gegensatz, welcher zwischen der Wirtschaftsform der germanischen Stämme zur Zeit von Cäsar und Tacitus und der dem Rigveda zu Grunde liegenden wirtschaftlichen Ordnung besteht. Die Ansiedelungsweise der Germanen bei Cäsar und Tacitus ist eine solche, wie sie Wanderstämmen eigen ist. Seßhaftigkeit im Sinne eines dauernden Besitzes und festen Standortes des Ackerbaues ist noch nicht vorhanden [3]). Das Sondereigentum an Grund und Boden beschränkt sich auf den Besitz, d. h. auf ein Recht, zu ernten, wo man gesäet hat, und zu säen, wo man gerodet hat. Die Rodung verfolgt

[1]) Zimmer, Altindisches Leben, S. 159. Baden-Powell, Indian Village Community, S. 192: „The Aryan Clan organisation and the Hindu-state".

[2]) Dahlmann, Genesis des Mahâbhârata, Berlin 1899, S. XIX ff.

[3]) R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896, S. 51, 57 ff.

nicht den Zweck des dauernden Besitzes und der Seßhaftigkeit. Während nun die Germanen noch auf einer unteren Stufe des Ackerbaues stehen, finden wir die Inder des Rigveda umgeben von einem Reichtum wirtschaftlicher Formen, der nur das Produkt eines stabilen Besitzes ist. Jene beschränken sich auf die einfachsten Wirtschaftsformen, diese haben das Prinzip der Arbeitsteilung auf die mannigfachsten Zweige des Nahrungserwerbes ausgedehnt. Bei ersteren hat der Bodenbesitz als solcher noch keinen dauernden Wert, bei letzteren hat die Erwerbung des Grundes und Bodens schon zu vielseitigen Besitz- und Rechtsverhältnissen geführt. Nicht ein Wandervolk, sondern ein dauernd ansässiges Volk schildern bereits die ältesten Urkunden des Volkstums. Das schließt Eroberungszüge, Erweiterung des arischen Einflusses über immer weitere Strecken so wenig aus, daß vielmehr erst die hohe wirtschaftliche Macht, die sich zwischen Jamuna und Ganges entwickelt hatte, Basis und Ausgangspunkt des Vordringens nach Süden wurde.

Für die Stabilität des Grundbesitzers spricht ja schon der Ausdruck „Kschetra" in sich als liegendes Gut im Gegensatz zur fahrenden Habe (Jagat). Es sprechen dafür die allgemeinen Namen für „Volk", „Stamm", welche dieselben als ackerbauende Bevölkerung mit festem Pflugland charakterisieren (Krischti). Nun aber kommt die weitere Frage: wie war der Ackerboden aufgeteilt?

Es scheint nachgerade ein feststehendes Axiom geworden zu sein, daß einerseits Grund und Boden ursprünglich überhaupt der Gesamtheit gehören, und daß andererseits von der Gesamtheit eine Verteilung in annähernd gleichen Teilen ausgeht.

Ueber die älteren Besiedelungsverhältnisse und die Verteilung des Grundbesitzes in Griechenland schreibt E. Meyer:[1]) „Der Grund und Boden, den ein Stamm occupiert, gehört zunächst der Gesamtheit. Jede Niederlassung nimmt den umliegenden, zunächst noch unbebauten und daher herrenlosen Teil der Mark in Besitz und verteilt ihn unter ihre Mitglieder. Zwar in historischer Zeit herrschte in Griechenland überall das Privateigentum, selbst Staatsdomänen und Gemeinweiden finden sich nur in sehr beschränktem Umfang. Aber zahlreiche (sic!) Spuren zeigen, daß auch hier ursprünglich ein Gesamtbesitz der Gemeinde nach Art der germanischen Markgenossenschaft bestanden hat."

Diese germanische Markgenossenschaft erscheint als das typische Beispiel eines ursprünglichen, an die Gesamtheit gebundenen Besitzes. Auf die Vorstellung von den ältesten Besitz- und Rechtsverhältnissen übt sie unausgesetzt einen entscheidenden Einfluß. Zuerst ist es der Stamm, der

[1]) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II. Stuttgart 1893. S. 296, 297.

als Träger des Grundeigentums erscheint; später geht das Grundrecht auf die einzelnen Markgenossenschaften über. Und erst aus dem Gesamteigentum der Markgenossenschaft entwickelt sich das Privateigentum in dem wirtschaftlichen Uebergewicht einzelner Familien, die nach und nach die freien Dorfgemeinden in Abhängigkeit von sich bringen. Das Gesamteigentum der gleichen und freien Markgenossen muß dem Großgrundbesitz der herrschenden Geschlechter weichen; der freie, kleinbäuerliche Landbesitzer wird Kolone des Grundherrn.

„Nach der Art und Weise, wie ursprünglich das Land in Besitz genommen worden, war alles Land ursprünglich Gemeinland oder Allmende, also der Gesamtheit oder dem Volke wirklich gehöriges Land" [1]).

„In ältester Zeit mochte die Völkerschaft ihr ganzes Gebiet als unmittelbares Volksgut betrachten, und als dessen alleinige Grundeigentümerin nicht nur keinem einzelnen, sondern auch keiner der in ihr enthaltenen engeren Genossenschaften ein Eigentum, sondern nur wechselnde Nutzung daran gestatten. Wie sie eine einige Volksgenossenschaft war, so stellte sie sich dann als eine einzige große Wirtschaftsgenossenschaft, als eine einzige große Landgemeinde dar, in welcher der beginnende Ackerbau als eine durch Volksbeschluß geregelte, allen gemeine Angelegenheit behandelt wurde" [2]).

Etwas ähnliches nimmt man für Indien an. Das alte Grundeigentum ruhte bei der Gesamtheit, die in der Geschlechtsgenossenschaft und in der Dorfgenossenschaft repräsentiert wird. Das Privateigentum ist späteren Ursprungs.

Es ist daher von großer Wichtigkeit für die sociologische Bedeutung, welche dem ursprünglichen Rechte der Gesamtheit eingeräumt wird, wie sich in Indien das Grundeigentum ausgebildet hat. Schon für Griechenland muß Eduard Meyer einräumen, daß „zwar in historischer Zeit überall das Privateigentum herrscht" [3]). Liegen in Indien die Eigentumsverhältnisse günstiger für die Universalität des Gesamteigentums? So ungünstig, daß nicht bloß seit den ältesten Zeiten das Privateigentum an Grund und Boden bereits in den schärfsten Formen ausgebildet ist, sondern der Grundbesitz in der Adelsmacht einen Geschlechterstaat und eine aristokratische Verfassung geschaffen hat, die in ausgesprochenem Gegensatz zu dem mit philosophischer Sicherheit aufgestellten

[1]) v. Maurer, Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung. München 1854, S. 93.

[2]) Gierke, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. Berlin 1868, S. 45.

[3]) Vgl. auch R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus. München 1893, S. 19 ff.

Axiom steht, daß in der ältesten uns zugänglichen Epoche nur Gesamteigentum herrscht.

Wie sich die Adelsgeschlechter entwickelt haben, wissen wir nicht. Denn die Macht des indischen Adels steht schon während der rigvedischen Epoche in einem abgeschlossenen Stande verkörpert vor uns. Die Basis seiner Macht aber ist das Grundeigentum. Wir sehen wirtschaftlich Mächtige und wirtschaftlich Schwache. Der Grundbesitz hat überall die wirtschaftliche und damit auch die sociale und politische Ungleichheit der Stammesgenossen gesteigert. Die Ungleichheit des Besitzes hat zur Bildung einer Adelsherrschaft geführt, der sich der kleine, an seine Hufe gefesselte Bauer willig unterwirft, um den Schutz des Mächtigen zu genießen. Ist diese Abhängigkeit durch Enteignung entstanden, die eine Folge der Verschuldung der kleinbäuerlichen Güter war? In Griechenland soll „offenbar ebenso wie im germanischen Mittelalter wesentlich auf diesem Wege ein großer Teil der Landbevölkerung unfrei oder wenigstens rechtlos und vom Adel abhängig geworden“ sein[1]).

Nichts von alledem gewahren wir in Indien. Die Auffassung, daß der Großgrundbesitz einzig und allein durch Enteignung einer unteren, in wirtschaftliche Notlage gebrachten Volksklasse zur wirtschaftlichen und socialen Großmacht erstarrt, findet in der gesellschaftlichen Entwickelung Indiens keinen Boden. Wohl konzentriert sich der Grundbesitz in den Geschlechtern. Es handelt sich aber zunächst nicht um eine solche Konzentrierung des Grundbesitzes, daß sie zu einer Verschärfung der socialen und wirtschaftlichen Klassenunterschiede geführt, den Klassenhaß und Klassenneid erzeugt hätte. Am allerwenigsten aber rief die sociale Uebermacht des kraftvoll entwickelten Geschlechterstaates den Pauperismus und die Entkräftung des bäuerlichen Standes hervor[2]). Während das Zusammenwirken ständischer, wirtschaftlicher, religiöser Ursachen eine immer größere Stabilität der grundherrlichen Adelsmacht zur Folge hat, entwickelt sich innerhalb des Bauernstandes eine neue sociale und wirtschaftliche Macht, die später ebenbürtig den ritterbürtigen Grundbesitzern an die Seite tritt.

Ich fasse zunächst die Epoche des Veda ins Auge.

Innerhalb ihrer socialen und wirtschaftlichen Entwickelung unterscheiden wir die Adelsgeschlechter und die große Masse der freien Bauern, die Viçpati, „Gauherren“, und die Viças, „Gauleute“. Sitz des Viçpati

---

[1]) E. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II, S. 305.

[2]) Ueber die sociale und wirtschaftliche Entwickelung der altgriechischen Adelsgeschlechter und über das Verhältnis von Adel und Kleinbauer vgl. Wilbrandt, Die politische und sociale Bedeutung der Attischen Geschlechter, S. 34 ff.



oder Gauherrn ist die „Pur" oder Burg, Sitz der Viças oder Gauleute ist „Grama" oder Dorf. Diese Einteilung in Viçpati und Viças, in Gauherren und Gauleute ist nun in erster Linie eine wirtschaftliche; sie beruht auf einer Agrarverfassung, welche eine bestimmte, in sich abgeschlossene Gruppe von Geschlechtern zu Herren des Bodens machte, während die große Masse des Volkes diesen Geschlechtern gegenüber im Pacht- und Zinsverhältnis stand. Jeder Stamm zerfällt in eine Anzahl von Geschlechtern, von Familienverbänden, die ihren Ursprung von einem mächtigen Ahnherrn ableiten, der einst Grund und Boden erobert und auf dem erworbenen Grundeigentum die Herrschaft aufgerichtet hat. Die Grundherrschaft bleibt mit dem Geschlechte verknüpft, das den gemeinsamen Ahnherrn verehrt. Sie wird repräsentiert im vedischen Kschatram. Gerade so wie es Geschlechter giebt, einheitliche in sich abgegrenzte Gruppen von Familien, in denen sich ein überliefertes Besitztum geistiger Schätze und religiöser Traditionen fortpflanzt, so bestehen andere Geschlechter, an welche der Besitz eines bestimmten Grundes und Bodens dauernd geknüpft ist. Dort erbt sich religiöser, hier wirtschaftlicher Besitz im Geschlechte fort, dort Brahma, hier Kschatra. Die religiöse Tradition, der Schatz heiligen Wissens ruht nicht bei einem einzelnen, sondern beim Geschlecht, bei einem Familienverband, der einen heiligen Seher der Vorzeit als Ahnherrn verehrt und von ihm seinen Namen führt. So verkörpert sich in der religiösen Ueberlieferung durch das Geschlecht das Brahma in einer besonderen, dem Geschlechte eigenen Form. Was nun für das priesterliche Geschlecht der überlieferte Schatz religiösen Wissens ist, das bedeutet für die herrschenden Geschlechter oder Kschatriya der überlieferte Grundbesitz. Den priesterlichen Genealogien laufen andere Genealogien parallel, die wir als Genealogien des Adels von den ersteren unterscheiden. Wie sich die religiöse Ueberlieferung nicht an den einzelnen, sondern an das Geschlecht anlehnt, so haftet die wirtschaftliche Ueberlieferung an der durch Verehrung eines gemeinsamen Ahnherrn zusammengehaltenen Gruppe von Familien. Brahma bedeutet also die Geschlechter, welche das geistige Besitztum ihr eigen nennen, Kschatra die Geschlechter, welche Herren der wirtschaftlichen Güter sind. Wie das geistige Besitztum eines Geschlechtes als ein einheitliches, gewissermaßen unteilbares Besitztum betrachtet wird, so gilt auch das Grundeigentum eines adeligen Geschlechtes als ein einheitliches. Diese Einheit und Geschlossenheit des Grundbesitzes wird nun in der Herrschaft des Gauherrn dargestellt. Die Gauherrschaft des „Viçpati" ist eine Grundherrschaft. Der Gauherr ist der Chef des Geschlechtes, mit dem ein fest umgrenzter Grundbesitz verbunden ist. Grund und Boden eines Gaues erscheint im Besitze einer größeren oder ge-

ringeren Gruppe von Familien. Das Besitztum jeder einzelnen Familie ist abgegrenzt zum Sonderbesitz; aber die einzelnen Familien mit ihrem Sonderbesitz bilden ein Geschlecht, das nach wie vor als Träger des Gesamtbesitzes in der grundherrlichen Macht des Gauherrn erscheint, dem alle Einzelfamilien als dem gemeinsamen Haupte und Repräsentanten des Geschlechtes untergeordnet sind. So ruht die wirtschaftliche Organisation des Gaues auf der streng gentilicischen Grundlage eines grundherrlichen Adels. So viel Geschlechter, so viele Gaue. Gleichbedeutend mit Viçpati, „Gauherr", ist Kschetrapati, „Grundherr", Krischtipati, „Herr des Ackerlandes". Die enge Beziehung, welche in Gauherren und Grundherren zwischen politischer und grundherrlicher Macht hervortritt, spiegelt sich noch deutlicher in der synonymen Verwertung von Viç „Gau", Krischti „Ackerland", Carçani „Pflugland" wieder. Der Gaufürst (Viçpati) ist als Grundherr (Kschetrapati) des Gaues in ersterer Linie der Chef eines grundherrlichen Geschlechtes, das, in eine Anzahl von Familien sich verzweigend, als Ganzes Grundeigentümer bleibt. Der Grundbesitz ist Geschlechtsbesitz. So stellt die Gauherrschaft zunächst und ursprünglich eine sociale und wirtschaftliche Einheit dar; eine sociale in der familienrechtlichen Geschlossenheit eines Geschlechtes, eine wirtschaftliche Einheit in der grundbesitzenden Einheit der ein „Gotra" (Geschlecht) bildenden „Kula" (Familien). Die durch gemeinsame Abstammung zusammengehaltenen Familien bilden eine Körperschaft, an deren Spitze die führende Familie als Vormacht steht. Aus letzterer geht der Viçpati als Chef des grundherrlichen Geschlechtes hervor. Daß uns im Viçpati, „Gaufürst", der Chef einer körperschaftlichen Vereinigung von verwandten Familien entgegentritt, giebt sich recht bezeichnend in einem Hymnus zu erkennen, der die Vorherrschaft (Creschthya) im Kreise von Familien eines Geschlechtes (Sajata) erfleht. „Stelle ihn an die erste Stelle unter seinen Verwandten"[1]. Nun drückt aber „Creschthya" seit den ältesten Zeiten die führende Stellung innerhalb einer genossenschaftlichen Einheit aus. Der „Creschthi" ist das Haupt, der Chef einer Korporation. Wenn daher der Gaufürst (Viçpati) als Chef des Geschlechtes (çreshthi jatanam) hingestellt wird, so daß die Gauherrschaft den Charakter einer Vormacht über die Familien eines Geschlechtsverbandes trägt, so hat dies seinen Grund darin, daß die Kschatriya-Familien eines Gaues nicht eine willkürliche, sondern eine auf gemeinsamer Abstammung (Sajata) ruhende Organisation darstellen[2]).

[1]) Zimmer, Altindisches Leben, S. 163, Atharvaveda I, 9.

[2]) Wenn es daher Rigveda X, 124, oder Atharvaveda III, 4 heißt, daß die viças den König wählen, so bezeichnet „viças" die Adelsgeschlechter der Gaue, die genealogisch verbundenen Familien der herrschenden Geschlechter, aus deren Mitte das Staats-

Eine jede der zu einem Geschlechte gehörigen Familien besitzt zwar ein volles und wirkliches Miteigentum am Boden, ähnlich wie die Glieder einer ungeteilten Familie vollberechtigte Miteigentümer des einer einheitlichen Leitung unterstellten Familiengutes sind. Aber über dieses ausgesprochene Sondereigentum der einzelnen Kschatriya-Familien reicht das historische Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem Geschlechte hinaus und hält in der Gemeinsamkeit der Abstammung auch die Einheit des Geschlechtes und des mit ihm verwachsenen Grundbesitzes noch lebendig. Nach oben erscheint die Einheit des Geschlechtes in dem gemeinsamen Ahnherrn, von dem die grundherrliche Macht ausgeht; nach unten erhält sie ihren Ausdruck im Chef des Geschlechtes, der als Gaufürst die territoriale Gesamtmacht aller zum Geschlechte gehörigen Familien repräsentiert. Wie diese Geschlechter allein im Besitze des Grundes und Bodens waren, so besaßen auch sie allein die politischen Rechte; sie waren die herrschende Macht. Wirtschaftlich und politisch war die große Masse des Volkes von dem Latifundienbesitz der adeligen Geschlechter abhängig.

Was uns daher das kulturgeschichtliche Bild der Kschatriya sociologisch so bedeutsam macht, das ist die auf den Latifundienbesitz gegründete Organisation der Geschlechter. Die Kschatriya sind der herrschende Stand, weil die Kschatriya als Herren des Bodens (Kschetrapati) Herren des Volkes sind (Kschatrapati, Viçampati). Den großen Familien gehörte der größte Teil des Bodens, der von Pächtern und Tagelöhnern bewirtschaftet wurde. Und auf dieser wirtschaftlichen Basis entwickelte sich ein volles Adelsregiment. Der altindische Staat ist ein Adelsstaat mit gentilicischer Grundlage. Nicht von den Priestergeschlechtern, sondern von den adeligen Geschlechtern der Kschatriya geht die sociale und staatliche Entwickelung des indischen Volkstums aus. Die Geschlechter der Kschatriya bilden den Staat im engeren Sinne. So gleichen sie einigermaßen den attischen Adelsgeschlechtern, den Eupatriden[1]. Jedes Geschlecht umfaßte eine Gruppe von Familien, welche sich von einem gemeinsamen Stammvater ableiteten. Was sie vereinigte, war nicht bloß der gemeinsame Dienst der Gottheit des Geschlechtes und seines heroischen Stifters, sondern mehr noch der feste Besitz von Grund

haupt durch Wahl hervorgeht. Beim Volke, d. h. bei der auch die Vaiçya umfassenden Volksmasse hat niemals das Wahlrecht geruht. Denn wie Zimmer (S. 165) selbst einräumt, ist Av. I 9, 3 „kshatranam völlig gleich mit sajatanam". Nun bezieht sich aber kshatra ausschließlich auf die Adelsmacht. Daher lag die Wahl einzig in den Händen der Repräsentanten des kshatra.

[1] Wilbrandt, Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter. S. 3, 54, 71.

und Boden, der an das Geschlecht als Ganzes gebunden ist. Der Adel verfügt über den Bodenbesitz in einem an die Geschlechter gefesselten Güterrecht[1]). Alle Mitglieder der Geschlechter waren Landbesitzer. Die Geschlechter hatten lokalen Zusammenhang und geschlossene Stammsitze. An der Spitze des Geschlechtes stand ein Archon[2]). Innerhalb des Geschlechtes war der Archon Herr und Gebieter, der Repräsentant der socialen und politischen Macht der zu einem Geschlechte gehörigen Familien. Wie wir nun die Entwickelung der attischen Staats- und Gesellschaftsordnung nur von der gentilicischen Agrarverfassung und körperschaftlichen Organisation aus verstehen können, so eröffnet sich auch der Ausblick in die wirtschaftliche und sociale Entfaltung des indischen Volkstums nur von der Organisation der Kschatriya-Geschlechter aus; den innerhalb dieser Geschlechter von alters her gültigen Normen sind die Prinzipien entlehnt, welche den Gesamtorganismus der Gesellschaft und des Staates gestaltet haben.

Vor allem zeigt sich, daß diese gentilicische Verfassung der Kschatriya nicht eine Kastenorganisation, sondern ein echtes, auf Geburt und Besitz, auf Blut und Gut gegründetes Ständewesen ist. So wenig es jemand wagen wird, die grundbesitzenden Eupatriden-Geschlechter des alten attischen Adels zu Kasten zu machen, weil sie eine enggeschlossene, heilige Lebensgemeinschaft bildeten, verbunden durch gemeinsamen Opferherd, gemeinsamen Versammlungsort, gemeinsames Recht, ebenso unzulässig wäre es, in den Kschatriya-Geschlechtern wegen ihrer engen socialen und wirtschaftlichen Abgeschlossenheit Kasten zu suchen. Der grundherrliche Adel des altindischen Volkstums bildete einen Stand, der dadurch von allen anderen Gruppen, den priesterlichen nicht weniger wie den gewerbe- und ackerbautreibenden, unterschieden war, daß in seinen Händen der Großgrundbesitz und die mit dem Grundbesitz verbundene politische Vormacht lag. Jedes Geschlecht war *ein* großes Haus; jedem Hause war *sein* Gottesdienst und sein religiöser und socialer Brauch eigentümlich. Mit dem besonderen Hauskult verband sich der gemeinsame Kult der Stammes- und Volksgottheiten. Was der Zeus Herkeios und Apollon Patroos den attischen Adelsgeschlechtern ist, das wird *Agni Viçpati* und *Indra Satpati* den Kschatriya[3]). Agni und

---

[1]) E. *Curtius*, Griechische Geschichte, 5. Aufl., Berlin 1878. S. 293.

[2]) E. *Meyer*, Geschichte des Altertums, II. Bd., S. 310 ff.

[3]) Der Ausdruck vastos-pati wird gewöhnlich mit „Genius des Hauses" übersetzt; das ist falsch. Wenn die Gottheit vastos-pati „Herr der Niederlassung" genannt wird, so liegt dieselbe Vorstellung zu Grunde, welche Agni zum viç-pati, „Gauherrn", macht; d. h. das irdische Verhältnis des Hörigen zum Gauherrn (viç-pati), Grundherrn (kshetra-pati), Herrn der Niederlassung (vastos-pati) wird auf das Verhältnis der Abhängig-

Indra verkörpern die ganze Herrlichkeit des Adels (kshatram). Haus für Haus, Gau für Gau werden sie verehrt. Agni und Indra sind in gleichem Maße die Schutzgötter der adeligen wie der priesterlichen Geschlechter. Daher werden Agni und Indra als die eigentlichen Grundherren des Bodens betrachtet. Von ihnen wurde der Ahnherr des Geschlechtes mit dem Grundbesitz belehnt. Schon in den Liedern des Rigveda wird das Eigentum an Grund und Boden als ein aus ferner Zeit überkommenes, an feste Traditionen geknüpftes Erbe betrachtet.

Wie das heilige Wissen der priesterlichen Geschlechter nicht von gestern auf heute entstanden, sondern wie das Brahma ein uraltes Erbe ist, das bereits einen hoch hinaufsteigenden Stammbaum von Sängern und Sehern bei den einzelnen Geschlechtern voraussetzt, so weisen die adeligen Geschlechter der Kschatriya eine stolze Ahnenreihe auf, welche Trägerin der grundherrlichen Macht, des Kschatram, war, bevor die lebende Generation in den Besitz gelangte. So laufen den brahmanischen Geschlechtsregistern die adeligen Geschlechtsregister parallel. Die Adelsgenealogien sind die Urkunden des Rechtes am Grundeigentum, wie die brahmanischen Genealogien die Echtheit des in ungebrochener Linie überlieferten religiösen Erbes darthun. Das eine wie das andere leitet auf einen göttlichen Ursprung zurück, und wenn der Besitz der heiligen Offenbarung (Brahma) das ausschließliche Recht der priesterlichen Geschlechter bildet, so ist der Besitz des Bodens das Vorrecht des Adels.

Wir haben nun aber in den Kschatriya-Geschlechtern nicht etwa eine enger begrenzte Zahl von Familien zu suchen, die sich in die Grundherrschaft und politische Herrschaft teilten. Aus den alten, angesehenen Geschlechtern hat sich ein weitschichtiger Stand des höheren und niederen Adels entwickelt. Die souveränen Gaugeschlechter haben zahlreiche Gruppen ritterbürtiger Familien um sich. Denn in dem Maße, als der Grundbesitz sich entwickelte und erweiterte, trat auch die wirtschaftliche Ungleichheit innerhalb der grundbesitzenden Geschlechter immer schärfer hervor. Während hier sich ein Seitenzweig der Familie kräftig entwickelte, fand ein anderer dort nicht Raum und Nahrung, um ebenbürtig sich auf wirtschaftlichem Boden zu entfalten. Aber diese Ungleichheit hatte ihr Gegengewicht im mächtig entwickelten Standesbewußtsein. Nach wie vor betrachteten sich alle jene Familien, mochten sie großbegütert

keit des Menschen von Agni oder Indra übertragen. Wenn der Dichter die souveräne Herrlichkeit der Gottheit gegenüber dem Menschen schildert, so schwebt ihm als treffendstes Bild die grundherrliche Macht des Lehensherrn vor, der seine Hörigen mit Grund und Boden (kshetra), mit Wohnstätten (vastu) belehnt und von ihnen Dienst und Tribut fordert. Der „vastos-pati" ist der Grundherr und Gaufürst (kshetra-pati gleich viças-pati).

oder kleinbegütert sein, als eine abgeschlossene Gesellschaftsgruppe, die sich dadurch von den übrigen unterschied, daß ihr allein die herrschende Stellung zukam, hier in grundherrlicher, dort in politischer Macht. Ihnen allein kam die politische Führung des Volkes zu. Sie sind der herrschende Stand, indem aus ihnen allein die militärischen Stellen der Ober- und Unterführer und die höheren und mittleren Verwaltungsposten besetzt werden. Sie bilden die eigentliche Kriegsmacht im Felde, im Frieden die königliche Verwaltung. So entwickelt sich ein auf aristokratischer Grundlage ruhendes System königlicher Gewalt. Der Adel ist stark; er kann seine Macht auch dem Staatsoberhaupte gegenüber wirksam zur Geltung bringen. Der Titel der herrschenden Macht geht im Namen „Kschatriya", „Rajanya" auf alle Adeligen über. Durch eine weite Kluft fühlen sich die „Herrensöhne" von dem gemeinen Manne geschieden[1]). Mögen sie auch nur über einen mäßigen Besitz verfügen, nicht die reale Uebermacht oder das persönliche Verdienst, sondern die Abstammung an sich begründet die politischen und socialen Vorrechte der Kschatriya. Die Zugehörigkeit zu einem adeligen Geschlechte ist das Kennzeichen des Kschatriya-Adels. Es ist bezeichnend, wie in den Rechtsbüchern von dem Vorrecht des Königs und des Adels in denselben Ausdrücken gesprochen wird: gemeinsame Rechte, gemeinsame Pflichten. Kschatriya und Raja, König und Adel bilden eine Macht. Sie verkörpern Staat und Gesellschaft schlechthin in dem vornehmsten und mächtigsten Stand. Als Stand aber erscheinen sie nicht etwa bloß im rigvedischen Zeitalter. Denselben ständischen Charakter bewahren sie in den Denkmälern des alten Rechts, und wenn die alten buddhistischen Denkmäler die Kschatriya als vornehmste Klasse an die Spitze der Gesellschaft stellen, ohne ihnen den Abschluß einer kastenmäßigen Organisation zu geben, so giebt sich darin nicht etwa ein Protest gegen brahmanische Anmaßung kund, eine Reaktion gegen brahmanischen Kastengeist. Es spiegelt sich nur eine Wirklichkeit wider, die sich in nichts von dem in den Rechtsdenkmälern und im Epos entworfenen Bilde unterscheidet.

Wenn ich daher sage, daß die Kschatriya „die Repräsentanten der politischen Macht sind", so beschränke ich diese Repräsentanz nicht etwa auf die „regierenden" Geschlechter, wie Fick[2]) dies thut. Nach diesem Forscher „sind unter die khattiya (= Kschatriya) der Pali-Texte nur die regierenden Geschlechter, nicht etwa außerdem noch ein im Besitz

[1]) Ähnlich wie in Griechenland, vergl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II, S. 307.

[2]) R. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, unter besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage; Kiel 1897, S. 51 ff.: „Die herrschende Klasse".

großer Ländereien und der wichtigeren militärischen oder politischen Aemter befindlicher Adel zu rechnen" [1]. Mit welchem Rechte? Fick beruft sich ausschließlich auf „das ausgeprägte Standesbewußtsein", das für sie allenthalben den ersten Platz beanspruche. Aber lebt dieses „hohe Standesbewußtsein, das Wertlegen auf Reinheit des Blutes" nicht im ganzen Adel, den die Kschatriya-Geschlechter bilden? Und ferner, wenn mit „khattiya" bloß die „regierenden" Adels-Geschlechter gemeint sind, wie hieß denn zum Unterschiede von diesem Fürstenadel der übrige „im Besitz großer Ländereien und der wichtigeren militärischen oder politischen Aemter befindliche Adel"? Für alle Glieder des Adels, mögen sie den höheren oder niederen Geschlechtern angehören, besteht nur die eine Bezeichnung: Kschatriya, „herrschend", Rajanya, „königlich". Alle zusammen bilden den einen Stand der Kschatriya, gehören einer geschlossenen Gruppe an, die aus den grundbesitzenden Geschlechtern zum Adelsstand erwächst. Kriegsrosse und kostbare Waffen halten, sich ständig für den Kampf üben kann nur, wer über reichen Besitz verfügt und über ein Gefolge und Diener gebietet. Aber Kriegsrosse, Waffen, reicher Besitz genügen nicht; hinzutreten muß die Abstammung von einem der alten, führenden Geschlechter. Die angesehensten Geschlechter haben vielfach ihre Vorfahren an die gefeierten Gestalten des alten Epos angeknüpft; alle Geschlechter feiern einen Heros Eponymus. Erst damit ist die ideale Grundlage des adeligen Standes gewonnen. Der adelige Stand wird Träger der socialen und politischen Vormacht, und in diesem Sinne der herrschende Stand, herrschend in den Fürsten, herschend in den ritterbürtigen Geschlechtern. So tritt uns in den Kschatriya eine körperschaftlich organisierte Macht entgegen. Alle sind Kschatriya, „herrschend", weil sie durch die Abstammung teilnehmen an dem „Kschatram" des Großgrundbesitzes und des Rittertums. Hier, wie immer, stehen die Faktoren des geschichtlichen Lebens in Wechselwirkung: Großgrundbesitz, Ritterkampf, Adelsherrschaft bedingen und fördern sich gegenseitig [2].

Daher hat Fick den Grundcharakter der in den Kschatriya repräsentierten gesellschaftlichen Gruppe ganz verkannt, indem er die Bezeichnung „Kschatriya" ausschließlich auf ein regierendes Geschlecht angewandt wissen wollte, während sie den Gesamtadel ausdrückt, eine selbständige, organisierte Körperschaft im Gegensatz zum gemeinen Manne und schollenpflichtigen Bauer. Aber noch verhängnisvoller wirkt auf das Bild der gesellschaftlichen Organisation, das er entwirft, der Irrtum, daß diese Kschatriya eine Kaste bilden. „Sind wir berechtigt," fragt Fick, „alle

[1] A. a. O. S 63.

[2] Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II, S. 304—306.

khattiya zu einer Einheit zusammenzufassen, auf die sich das Wort »Kaste« anwenden ließ? Jedenfalls nicht," meint er, „wenn wir das Wort in seiner modernen Bedeutung nehmen." Ganz richtig; denn die moderne Kaste ist eine ganz andere gesellschaftliche Institution; sie bildet eine geschlossene Körperschaft mit eigenem Haupt und eigener Jurisdiktion; sie kann Strafen verhängen und ausstoßen. Das alles ist bei der Gruppe der Kschatriya unmöglich. Denn wie sollte über der Gesamtheit des Adels eine Jurisdiktion walten, wie sollte die Gesamtheit der Kschatriya ein Glied aus dem Verbande ausstoßen können? In diesem engeren, von der Jurisdiktion abgeleiteten Sinne stellen die Kschatriya keine „organisierte Körperschaft" dar, der Begriff der modernen Kaste ist nicht anwendbar. Wenn nun Fick meint, daß „die widerstreitenden politischen Interessen der verschiedenen Herrscherfamilien von selbst den Zusammenschluß zu einer organisierten Körperschaft verhinderten", so sollte man annehmen, der Begriff „Kaste" werde überhaupt von ihm ausgeschlossen; die Organisation sei eine ständische: nicht eine Kaste, sondern einen Adelsstand stellten die Kschatriya in ihrer Gesamtheit dar. Denn wenn die widerstreitenden politischen Interessen der verschiedenen Familien von selbst den Zusammenschluß zu einer Körperschaft verhindern, so hebt dieser Widerstreit doch nicht die Gemeinsamkeit des Standes auf. Mochten auch die griechischen Adelsgeschlechter der verschiedenen Stämme sich noch so sehr befehden, die Fehde hob die Zusammengehörigkeit zu einem adeligen Stande nicht auf. Oder bildete sich nicht gerade im germanischen Mittelalter der Adels- und Herrenstand unter den unausgesetzten Kämpfen und widerstreitenden politischen Interessen der verschiedenen Herrscherfamilien zu einem großen, abgeschlossenen korporativen Stande aus, zu einer Macht, die trotz der mannigfachen Abstufungen ein Ganzes gegenüber dem Bürgerstande und Bauernstande darstellte?

Aber der Stand der Kschatriya soll sich in Indien zur Kaste ausgestaltet haben. „Die Khattiya der älteren Zeit bildeten meiner Ansicht nach wie die Fürstengeschlechter anderer Länder (?) einen Stand für sich, eine Klasse, nur mit dem Unterschiede, daß diese Klasse in Indien in höherem Grade als anderswo den Charakter einer Kaste getragen oder doch im Laufe der Zeit mehr und mehr angenommen hat. Denn das ausgeprägte Standesbewußtsein, der hervorstechende Zug der herrschenden Klasse auch in anderen Ländern, verquickte sich in Indien mit den vermutlich von alters her bestehenden Gebräuchen, welche die Heirat innerhalb des Jati (des Geschlechts) zur Regel machten. . . . Die Khattiya legten eben auf Reinheit des Blutes besonderen Wert und betrachteten jemand, der vom Vater oder von der Mutter her einer anderen Kaste angehörte, wenn sie ihn auch vielleicht als zu ihrem Stande gehörig

rechnen mochten, doch nicht als vollwertig" [1]). Aber liegt nicht gerade in dem hohen Standesbewußtsein, in dem Wertlegen auf Reinheit des Blutes ein charakteristisches Merkmal des Adels überhaupt? Grundbesitz und kriegerische Tüchtigkeit allein machen nirgendwo das Wesen des adeligen Standes aus. Der Adel fließt im Blute. Der Unterschied der Geburt richtet die sociale Schranke auf. „Die Familie, im Aufsteigen zu ihren historischen Wurzeln gedacht, entfaltet sich zum Stammbaum. Das Geschlechtswappen ist das äußerliche Wahrzeichen dafür, daß das Familienbewußtsein historisch geworden ist, und die Seitenzweige finden ihre Familiengemeinsamkeit in dieser Wappensymbolik urkundlich wieder" [2]). Der Adel ist „der Stand der socialen Schranke; das Fundament aber dieser Schranke, dieses Prinzip der Gliederung, findet er in dem historischen Familienbewußtsein". Die durch die Fülle des festen Besitzes gewährleistete unabhängige und selbständige Stellung, verbunden mit dem bereits historisch gewordenen Bewußtsein der Familien- und Standesgemeinsamkeit macht den Kschatriya zum Kschatriya. Die Kschatriya sind ein Geburtsadel, und je lebendiger das Standesbewußtsein sich regt, desto schärfer entwickelt sich „das Wertlegen auf Reinheit des Blutes". Darin liegt ebensowenig „ein kastenartiges Aussehen", eine „kastenartige Absonderung", als in dem Standesbewußtsein des mittelalterigen Adels. Im Gegenteil, nichts charakterisiert die Kschatriya als Adelsstand besser, wie das auf der Geburt begründete Bewußtsein der engen Zusammengehörigkeit zu einer abgeschlossenen, mit besonderen Vorrechten ausgestatteten Gruppe. Die Urkunden des Rechts stellen in der Einheit und Abgeschlossenheit der Kschatriya nicht mehr und nicht weniger dar, als die Urkunden des germanischen Rechts in den principes und nobiles „eine Standes- und Berufsgemeinschaft" des höheren und niederen Adels. Es ließe sich die Parallele durch viele Einzelheiten hindurch verfolgen.

Den Verfassern des buddhistischen Kanons konnten die Kschatriya nicht als Kaste erscheinen, weil es noch keine Kaste gab. Sie hatten keine Veranlassung, zwischen Kaste und Stand einen Unterschied zu machen, weil in den Kschatriya ein in sich berechtigter und lebenskräftiger Stand als Adel gegeben war, der mit dem großen freien Grundbesitz aus der Geburt die Prärogative des höheren Kriegsdienstes, der Staatsleitung, des oberen Richteramtes, des Hofdienstes ableitete. Befremdend klingt es, wenn Fick meint, „daß die buddhistischen Schriftsteller, zu sehr beeinflußt von der brahmanischen Theorie, ihrer Natur als Inder

[1]) Fick, Die sociale Gliederung, S. 54, 55.

[2]) W. H. Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft, 8. Aufl., Stuttgart 1885, S. 131.

entsprechend zu sehr zum Schematisieren geneigt, als daß sie zwischen Klasse, Kaste, Standes- oder Berufsgemeinschaft scharf unterschieden hätten, in den »Khattiya« so gut eine Kaste sahen wie in den Brahmana"[1]). Fick würde zu dieser sehr äußerlichen und mageren Bestimmung des socialen Wesens der Kschatriya nicht gekommen sein, wenn er das gesellschaftliche Phänomen dieser Gruppe nicht mit dem abstrakt theoretischen Maßstabe brahmanischer Schematisierungssucht gemessen, sondern im Rahmen des socialen Entwicklungsganges betrachtet hätte. Die historisch-sociale Auffassung hätte ihn dahin geführt, in den Adelsgeschlechtern der Kschatriya eine eigentümliche Entwicklungsform des socialen Lebens zu erkennen, die nicht fehlen konnte, wo die innere Mannigfaltigkeit der natürlichen Volkskräfte sich immer reicher und bestimmter nach außen entfaltete.

Der Adel der Kschatriya spaltete sich in alten Tagen schon in eine Masse vielgliederiger Gebilde: die verwirrend ineinander überspringenden Grenzlinien des hohen und niederen Adels lassen sich durchaus nicht allgemein ziehen. Der Adel entwickelt in diesem Sinne das Bild eines ausgeprägten Sondertums der mannigfachsten Gruppen. Und doch ist wiederum das einigende Bewußtsein des allgemeinen socialen Berufes der Kschatriya aufs klarste und bestimmteste vorhanden, und dieses Bewußtsein kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck, als in den mannigfachen Urkunden des Rechtslebens, welche die socialen und politischen Aufgaben des Adels darlegen. Als korporative Macht erscheint er in der „sabhâ". Wenn in der vedischen Epoche von „Versammlungen" (sabhâ, samiti) die Rede ist, so sind darunter nicht Volksversammlungen im allgemeinen Sinne zu verstehen. Das „Volk", das hier zusammenkommt, sind die Adeligen, die Kschatriya als Glieder des herrschenden Standes. Die „Sabha" ist eine Gesamtheit von Kschatriva, welche mit dem Könige die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens beraten. Das Königtum war kein absolutes; aber es war nicht, wie Zimmer[2]) meint, durch den Willen des Volkes beschränkt, sondern an die Mitwirkung der Adelsgeschlechter gebunden. Die Thätigkeit und Mitwirkung des Adels wurde in der „Sabha" ausgeübt. Hier entwickelt sich korporatives Leben in der Gemeinsamkeit der Standesinteressen, die sich auf Teilnahme an allen Funktionen der königlichen Gewalt, am Gerichte, der Heeresleitung, der Besteuerung, der Handels- und Marktvorrechte bezieht. Die Kschatriya-Aristokratie repräsentierte hier die Gesellschaft, das Volk[3]). Erst einer

[1]) Fick, Die sociale Gliederung, S. 56.

[2]) Altindisches Leben, S. 172.

[3]) Ludwig, Die Mantralitteratur, S. 253 ff., hat im Gegensatz zu Zimmer und anderen auch hier wiederum das Richtige getroffen, wenn er die Sabha eine auserlesene

späteren Epoche gehört die Teilnahme des Standes der Vaiçya am politischen Leben an.

Wenn also in den ältesten Denkmälern so häufig von Viçpati, von Viçampati oder von Viçam Raja die Rede ist, so hat diese Ausdrucksweise nicht den allgemeinen Sinn „Herr des Volkes“, „Fürst der Gaue“, sondern die prägnante, mit dem Eigentum des Bodens und dem Grundbesitz verknüpfte Bedeutung, welche den Gaufürsten als Grundherrn hinstellt, zu dem das Volk in Lehens- und Pachtverhältnis steht[1]). Die Viças sind die Kolonen der Grundherren: freie, dem Gaue zugehörige Männer, welchen durch Erbpacht Grund und Boden des Viçpati so zugeteilt war, daß der Besitz und die Nutznießung des urbaren Bodens auf sie überging, während das Eigentum am Grund und Boden unveräußerlich bei dem herrschenden Adelsgeschlecht verblieb. Die Kolonen gehören zu den Viças; daher heißen sie Vaiçya, an der Scholle haftend,

Versammtung der Rajans nennt. Nur wer über Reichtum und Adel verfügt, hat Zutritt zur Sabha. Rigv. IV, 2, 5.

[1]) Unter diesem Gesichtspunkte des Lehensverhältnisses der Viças zum Viçpati oder „Gauherrn“ gewinnt der „Vasam Raja“ des Rigvedo (V, 2, 6) als Seitenstück zu dem gewöhnlicheren Viçam Raja ein besonderes Interesse. Bezeichnet nämlich „Viçam Raja“ die Herrschaft über die „Gauteute“ (Viças) in der prägnanten Bedeutung der zinspflichtigen Bouern, dann führt uns „Vasam Rojo“ unmittelbar das Bild eines „vassorum rex“ vor Augen. „Vassus“ aber bezeichnet dos Lehens- und Dienstverhältnis zum Vornehmen. In der Form „vasso“ kommt das Wort in vielen altkeltischen Namen vor. Es sei an den altgallischen Namen Vassorix erinnert, der, in seine beiden Bestondteile „vasso“ und „rex“ zerlegt, direkt dem „vasam“ und „raja“ des Rigveda entspricht. Aus dem keltischen Namen ist das mittellateinische Vassus, Vasollus hervorgegangen. Die „vassi“ sind die dienst- und zinspflichtigen Klienten der vornehmen Gallier, die Kolonen der Großgrundbesitzer. Welchen Bedeutungswechsel nun im einzelnen dos Wort durchgemacht haben mag, sicher ist, doß es zu der weitverzweigten Wurzel vas, wohnen, gehört, von der im Sanskrit vastu, „Hous“, vasati, „Wohnort“, gehören. Etymologisch bezeichnet also vassus zunächst den, der eine Wohnstätte genommen hat, den Insossen einer Wohnstätte, den bleibenden Bewohner; aber es nimmt eine prägnante Bedeutung an, indem es nicht den Bewohner oder Insassen jeglicher Wohnstätte ousdrückt, sondern den Bewohner auf der Grundherrschaft eines Vornehmen, den Dienstmonn, den zinspflichtigen Bauer eines grundherrlichen Geschlechts. Vassus bedeutet nicht etwa den einfachen Diener, Knecht, Sklove, der im Hause seines Herrn wohnt und wie ein domesticus zur domus gehört. Die Klienten oder Hörigen heißen vassi, weil sie auf dem Grund und Boden, ouf einem ihnen überlassenen Hofe, innerhalb der Machtsphäre eines Grundherrn feste Wohnsitze haben. Aus diesem im Boden wurzelnden Abhängigkeitsverhältnis geht die konkrete Bedeutung des zins- und dienstpflichtigen Gauhörigen hervor. Den vassi aber entsprechen die viças, vaiçyas des indischen Altertums. Die Ausdrücke vastos-pati, kshetrapati, viçam-pati, viçam-raja, vasam raja sind alle auf demselben Boden einer grundbesitzenden Herrschaft über Klienten, Hörige, Kolonen, Bauern entstanden. Vgl. E. Windisch, Vassus und Vassallus, Vassorix und altindisch vasam raja; Sitzungsberichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschoften, Leipzig 1892, S. 174 ff.



insofern sie, einem bestimmten Gaue angehörend, ein festes Grundstück bebauten, das sich auf die Nachkommen vererbte. Sie entrichten den Grundzins in einem bestimmten Maß von Erträgen des Ackerlandes und der Viehzucht. Im übrigen aber steht ihnen ein volles und uneingeschränktes Nutzungsrecht am Boden zu, ganz entsprechend der Art, in welcher ein moderner Raiyat, Bauer, über sein Ackerland verfügt. Der Vaiçya ist, wie der Raiyat, ein freier Bauer; das Lehensverhältnis zum Grundherrn hebt diese Freiheit nicht auf; es macht ihn nicht zum Sklaven und Knecht mit aller Nachkommenschaft. Thatsächlich entwickelt sich aus diesem auf Erbpacht gegründeten Lehensverhältnis zunächst ein freies und selbständiges Bauerntum. In vielen Fällen geht das erbliche Recht auf Besitz und Nutznießung in ein Eigentumsrecht über. Es bildet sich der Gewerbestand neben dem Bauernstand auf demselben Grund und Boden des Adels aus, und je mehr sich die Arbeit von der Scholle losreißt und in Handel und Gewerbe selbständig organisiert, eine um so größere Freiheit und Sphäre des Schaffens gewinnt der Bauernstand gegenüber dem Lehnsherrn, ohne daß dieses Lehnsverhältnis direkt aufgehoben würde. Der Viçpati oder Grundherr bleibt Vasam Raja, „Lehensfürst".

Von dem Grundherrn sind die Dörfer (grama) abhängig. Es sind Siedelungen der bäuerlichen Erbpächte, welche sich um die „puras" der Kschatriya, um die Burgsitze der grundherrlichen Familien wie um ihren Mittelpunkt lagerten. „So stehen sich in den »puras« und »grama« die burgähnlichen adeligen Stammsitze und die Siedelungen der Lehensleute gegenüber. Der Adel der Kschatriya-Geschlechter bildete ein Welt für sich in der socialen Geschlossenheit gegenüber der großen Masse des Volkes. Das Wahrzeichen dieser socialen Geschlossenheit des Adels war die Burg mit ihren Wällen und Gräben. Diese »puras« der alten Zeit sind die mächtigen, von Befestigungsanlagen umgebenen Wohnsitze der Kschatriya-Geschlechter. Als feste, gesicherte Plätze erscheinen die »puras« bereits in den Liedern des Rigveda. Sie heißen im Gegensatz zur Dorfsiedelung »ehern«, »eisengepanzert«, von Wallungen umgeben" [1]). Schon in ihrer natürlichen Lage bilden sie eine Feste.

Es ist vielfach über die Bedeutung gestritten worden, welche den „puras" in der älteren vedischen und epischen Zeit zukommt. Sind es Städte, sind es befestigte Zufluchtsorte für die in freien, offenen Siedelungen über das Land zerstreute Bevölkerung? Mir scheint, wenn wir das Lehensverhältnis von Kschatra und Viças, von Adel und acker-

[1]) Zimmer, Altindisches Leben, S. 142 ff. „Die hundert steinernen Burgen warf Indra auseinander für den frommen Divodaso". Rig. IV. 30, 20. — Ludwig, Die Mantralitteratur, S. 202.

bauender oder viehzüchtender Bevölkerung ins Auge fassen, so kann die allgemeine Stellung und Bedeutung von „puras“ nicht zweifelhaft sein. Wo immer „grama“ erscheint, da steht es in engem Zusammenhang mit der dem Ackerbau und der Viehzucht sich widmenden Landbevölkerung, im Gegensatz zum Landadel. In „grama“ sind die zinspflichtigen Bauern angesiedelt, die Kolonen der Grundherren. Die „grama“ werden gemeinsam mit den „ghosha“, „vraja“ „goshtha“ genannt. Alle diese Ausdrücke weisen auf Ackerbau und Viehzucht zurück [1]). Sie beziehen sich auf die Gehöfte der Landbevölkerung und bilden einen Gegensatz zu den in „puras“ angesiedelten Geschlechtern. Die „grama“ bestehen ursprünglich in kleinen, aus wenigen Höfen zusammengesetzten Niederlassungen. Kleinere Weiler und Einzelhöfe, die über das Land zerstreut sind, bilden die Grundform der alten Dorfsiedelung, die seit frühester Zeit „grama“ genannt wird. Eine aus drei oder vier Generationen bestehende Großfamilie nimmt die Gehöfte ein, welche äußerlich als Dorf einen engeren lokalen Verband darstellen. Das Dorf aber entsteht nicht so, daß die einzelnen Siedler sich zu Genossenschaften verbinden und zu engerem Wohnen im Hinblick auf die äußere Sicherheit zusammenschließen. Die größeren, räumlich zusammenhängenden Ortschaften entstehen nach und nach aus den Einzelhöfen, in dem Maße und Umfang, als die Familie selbst anwächst, sich teilt und verzweigt auf dem Grund und Boden, den sie in Erbpacht besitzt.

Jede Familie, die sich abzweigt, genießt selbständig ihren Teil an der **Erbpacht**; alle Familien aber zusammen genommen werden durch das Bewußtsein gemeinsamer Abstammung auf einem Grund und Boden festgehalten. Die Erbpacht vergrößert sich im erweiterten Anbau des Bodens, in der Urbarmachung des Grundes, sodaß auch Großfamilie und Sippe auf dem Grundeigentum des großbegüterten Geschlechtes Raum genug finden. So ist das indische Dorf seinem Ursprung nach eine aus der Einzelfamilie und dem Einzelgehöft herauswachsende freie bäuerliche Ansiedelungsgemeinde. Und diesen Charakter hat die indische Dorfgemeinde in ihren beiden Grundformen immer bewahrt. Wir nehmen nichts von einer **feldgemeinschaftlich** organisierten **hörigen** Bauernschaft mit Flurzwang und gemeinsamem Weidegang wahr. Ueberall waltet Sonderbesitz an Ackerland. Es findet sich innerhalb der durch gemeinsame Abstammung zusammengehörigen, eine Dorfgemeinde bildenden Familien nicht die leiseste Spur einer Rechtsordnung, die Privatbesitz nicht kennt und nur vom Prinzip genossenschaftlicher Bewirtschaftung

[1]) **Hopkins**, Social and military position of the ruling Caste in Ancient India. New-Haven 1889, S. 77 ff.

„auf gemeinsamen Gedeih und Verderb" beherrscht wird. Es ist überhaupt eine irrtümliche Auffassung, als sei mit der aus ursprünglicher Familieneinheit hervorgehenden Dorfgemeinschaft Feldgemeinschaft wie von selbst gegeben und als lasse sich eine solche Geschlechtsgenossenschaft nicht denken ohne Besitz und Bewirtschaftung durch die Gesamtheit. Mit Recht nennt Pöhlmann[1]) es „überaus bedenklich, wenn Mommsen aus der bloßen Identität von Geschlechtsgenossenschaft und Gemeinde mit Sicherheit schließen zu dürfen glaubt, daß die hellenische wie die italische Dorfmark überall in ältester Zeit »gleichsam als Hausmark«, d. h. nach einem System strengster Feldgemeinschaft, bewirtschaftet wurde, als deren wesentliche Züge er Gemeinsamkeit des Besitzes, gemeinsame Bestellung des Ackerlandes und Verteilung des gemeinsam erzeugten Ertrages unter die einzelnen dem Geschlechte angehörigen Häuser annimmt. Bevor wir einen so völligen Kommunismus im Grundbesitz und Arbeitsertrag und zugleich die Allgemeinheit dieser Einrichtung als Thatsache hinnehmen könnten, müßten uns doch noch ganz andere Anhaltspunkte zu Gebote stehen, wie sie ja Mommsen selbst wenigstens für die altrömische Dorfgemeinde aus der römischen Rechtsgeschichte zu gewinnen versucht hat "

Hier nun kommt uns wieder die indische Rechtsgeschichte in dankenswerter Weise zu Hülfe. Soweit wir die vermögensrechtlichen Wirkungen der Verwandtschaft im indischen Rechte festzustellen vermögen, sehen wir sie aus den Rechtsverhältnissen des Hauses, nicht aus der Verfassung des Geschlechtsverbandes hervorgehen. Keine Spur eines Erbrechtes des Geschlechtes, obschon die religiöse und sociale Bedeutung des Geschlechtes stets im Vordergrund bleibt. Auf der Familie baut sich das System des Erbrechtes auf; aus dem Familienbesitz leiten sich die Teilrechte des einzelnen ab. Es giebt eine Haus- und Familiengemeinschaft, aber keine unbedingte vermögensrechtliche Geschlechtsgemeinschaft. Wo jedoch mehrere Brüder und deren Söhne im gemeinschaftlichen Besitz zusammenhausen nach dem System der ungeteilten Familie, da herrscht keineswegs Unveräußerlichkeit und Unteilbarkeit des Gutes. Die Söhne können sich trennen; sie sind gleichberechtigte Teilinhaber, wie ich bereits dargelegt habe.

Von der Hausgemeinschaft führt kein Weg zu der vermuteten kommunistischen Struktur der Dorfgemeinschaft. Denn die geschichtlich überlieferte indische Hausgemeinschaft und Familieneinheit gründet auf dem Sonderanrecht der einzelnen Glieder, das in dem Augenblick in die

[1]) R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus. Bd. I. München 1893, S. 14.

Wirklichkeit des Sonderbesitzes übergeht, wo die Teilung unter den einzelnen Familiengenossen stattfindet. Wie die Teilung aus dem Prinzip des Sonderanspruches hervorgeht, so bewirkt sie auch Sonderwirtschaft, so daß die indische Dorfgemeinde von Anfang an eine Vereinigung von Sonderwirtschaften kleinerer wirtschaftlicher Einheiten darstellte. Die kommunistische Agrargemeinde ist in jeder Phase der indischen Entwickelung ausgeschlossen. Eine Markgenossenschaft, welche den einzelnen belehnte mit Grund und Boden, gab es nicht. Eine solche Gesamtheit als Trägerin des Eigentumes ist deswegen undenkbar, weil die Masse des ländlichen Grund und Bodens im Eigentum des ritterbürtigen Großgrundbesitzes sich befindet. In den Dörfern wohnen nur die schollenpflichtigen Bauern. Die Burg verkörpert die wirtschaftliche und politische Macht des Adels über das Land und seine Bevölkerung. Der Flurzwang geht nicht von der Markgenossenschaft, sondern von dem adeligen Grundherrn aus. Wir haben ausdrückliche Bestimmungen des alten Rechts, welche den dauernden Anbau des Bodens dem Pächter zur Pflicht machen. Jede Vernachlässigung untersteht der Strafe; das Pachtrecht geht verloren, wenn der Grund und Boden über einen bestimmten Zeitraum hinaus brach liegt.

Von den Kschatriya wurde die Landeskultur mit großer Energie betrieben. Das ergiebt sich aus allen uns erhaltenen Denkmälern. Es galt, den Boden möglichst ertragfähig zu machen. Das Land zersplitterte sich in eine Fülle kleiner Volksgemeinden. Die Verteilung des Bodens unter so viele kleine Kulturcentren entfesselte die Kräfte, förderte den raschen Ausbau des Landes. So gaben schon in ältester Zeit die zahlreichen, über das Land hin zerstreuten Dorfgemeinden dem wirtschaftlichen und socialen Bilde die Signatur, aber nicht in einer gemeinwirtschaftlichen Agrarverfassung, sondern in einer aus Einzelfamilien hervorgehenden privatwirtschaftlichen Organisation. In dem Zusammenhange mit der Familie empfängt die Dorfgemeinde zwar ein familienhaftes Gepräge, aber nur insofern, als das Haupt der Dorfgemeinde dem Grundherrn gegenüber die Gesamtheit der Einzelhöfe repräsentiert in der Verpflichtung der Grundrente. Die Grundrente ruht auf der Einheit des von der Dorfgemeinde bebauten Areals, nicht auf den Einzelhöfen. Sie wird von der Gesamtheit der Pächter, nicht von den Einzelpächtern gefordert. Darin aber liegt nicht der Ausdruck einer Pachtübertragung auf eine genossenschaftliche Vereinigung von Bauern und Pächtern. Diese Art der Forderung an die Gesamtheit ist vielmehr in dem Ursprung der Dorfsiedelung aus dem Einzelhofe begründet. Die Erbpacht des Einzelhofes und der Einzelfamilie hat sich auf mehrere Höfe ausgedehnt, die sich von dem Stammhof abgezweigt und

wirtschaftlich selbständig gemacht haben durch Bebauung ihres Erbanteils.

Der von dem Vorfahren ererbte Pachtgrund war den Nachkommen heilig; denn Agni, der Gott des Feuers, hatte von der Siedelung des Pflanzers ebenso Besitz ergriffen, wie von der Burg des Grundherrn. In jeder Wohnung des Arya flammte das heilige Feuer. Agni wird personificiert als Hausherr (Grihapati). Jedes Familienhaupt ist Hauspriester, jede Familie, jedes Haus eine Kultusgemeinde. Darum unterhält jede Arya-Familie das heilige Feuer, die bäuerliche Familie so gut wie die ritterbürtige Familie; sie verfügt über einen sacralen Sonderbesitz, der dem wirtschaftlichen Sonderbesitz erst seine volle Festigkeit verleiht. Der Umstand, daß das Grundeigentum bei der herrschenden Klasse ruht, verwehrt nicht der bäuerlichen Siedelung den eigenen heiligen Herd. Die heilige Flamme des eigenen Herdes leuchtet als Symbol eines selbständigen Rechtes am Boden, eines Rechtes, das sich durch die Erbpacht von dem Vorfahren und Gründer der Siedelung auf die Nachkommenschaft fortpflanzte und auf alle Familien sich verzweigte, welche gemeinsame Abstammung verbindet. Die an den Herd geknüpften Sacralien üben bei den Vaiçya dieselbe stabilisierende Wirkung wie bei den Kschatriya. Der Pachtgrund bleibt eigener Grund; er wird unveräußerliches Stammgut der bäuerlichen Familie. Nur die Grundrente zeigt an, daß bei aller Selbständigkeit eines privatwirtschaftlichen Hausstandes das Eigentum des Grund und Bodens in den Händen des herrschenden Standes verbleibt. Die herrschende Klasse aber hatte das lebhafteste Interesse daran, den Gutsfamilien ihren Besitz an liegenden Gütern möglichst zu sichern; denn die Grundrente war dem ritterlichen Adel die unentbehrliche Voraussetzung für die Machtstellung und die Behauptung eines standesgemäßen, von jeder Erwerbsarbeit befreiten Lebens und für die Erfüllung ihrer staatlichen Pflichten. Daher wurde dem einzelnen in der Nutznießung die weitestgehende Selbständigkeit eingeräumt, in der freien Verfügung über die Erbpacht aber ebenso enge Schranken auferlegt. Der Besitz wurde als ein familienweise geschlossener in der Dorfsiedelung bewahrt.

Die Entwickelung des Grundeigentums war von wesentlichem Einfluß auf die Gestaltung des Rechtslebens. Die Lehre vom Ersitzungsrecht und der Verjährung, vom Eigentum und der Nutznießung, von der Verschiedenheit der Erwerbsarten, vor allem aber das Schuldrecht und Pfandrecht, das Bürgrecht und Hypothekenwesen hat seine Ausbildung im engsten Zusammenhang mit dem Grundeigentum erhalten. Ueberall waltet das Streben, die Stabilität des Besitzes zu schützen und den in wirtschaftliche Notlage gebrachten Kleinbauer gegen Ausbeutung

sicher zu stellen. Es liegt in den Bestimmungen ein gut Stück socialer und volkswirtschaftlicher Gesetzgebung [1]. Aus den schützenden Vorschriften, mit welchen Pfand und Hypotheke umgeben werden, ergiebt sich, daß die verschuldeten Bauern von gewissenlosen Spekulanten ausgebeutet wurden. Dagegen richten sich die ausführlichen Bestimmungen, welche vor Ausbeutung gegen Wucherzinsen schützen sollen in Handel und Gewerbe. Die Großgrundbesitzer waren die geborenen Großkapitalisten. Die Grundherrschaft entwickelte sich im Laufe der Zeit zur Kapitalherrschaft, die sich mit dem emporkommenden Handel zu einer neuen socialen und wirtschaftlichen Macht verband, die einerseits dem wirtschaftlichen Leben ganz neue Impulse gab und einen außerordentlichen Wohlstand herbeiführte, andererseits aber auch mit der Geld- und Grundwirtschaft ein großkapitalistisches Parasitentum erzeugte, das eben so sehr von dem alten grundherrlichen Großbesitz wie von dem gesunden Großhandel und kaufmännischen Großbetrieb abstach. Diese entwickelten die Volkskräfte zu hoher wirtschaftlicher Blüte, jene sogen sie auf in der Konzentrierung des Reichtums. Gegen die Ausbeutung durch Kornwucher und durch unerschwingliche Grundrente, welche den Pächter zum Sklaven des Pachtherrn machte, wendet sich bereits die ältere Gesetzgebung [2].

Es macht sich im Rechte die besondere Tendenz bemerkbar, einer Occupation oder Ersitzung des Familiengutes durch Fremde vorzubeugen. Das Familiengut soll von Generation zu Generation in demselben Geschlechte fortgeerbt werden. Grundstücke sollen nach der ältesten Rechtsurkunde der Ersitzung überhaupt nicht unterworfen sein. Die Immobilien sollten auf keine Weise der Familie entfremdet werden. Ersitzung tritt erst nach 100 Jahren ein und auch dann nur, wenn der Besitz ununterbrochen war. Wer verpfändete Liegenschaften von dem Pfandgläubiger kauft, kann sie nach 60 Jahren als sein freies Eigentum betrachten, außer wenn der ursprüngliche Eigentümer wiederholt sein Anrecht darauf geltend gemacht und dadurch die Verjährung unterbrochen hat. Wie sehr das Erbrecht der Geschlechts- oder Familiengenossen gewahrt wird, ergiebt sich beispielsweise aus der Bestimmung, daß ein aus der Fremde kommender Erbe jederzeit den ihm gebührenden Anteil an dem Familiengrundstück gegen seine Geschlechtsgenossen geltend machen kann, selbst wenn er im dritten, fünften oder siebenten Gliede von dem Erblasser abstammt [3].

---

[1] B. W. Leist, Altarisches Jus gentium. Jena 1889, S. 448 ff.

[2] J. Jolly, Recht und Sitte (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, II. Bd., 8. Heft). Straßburg 1896, S. 91 ff.

[3] Jolly a. a. O. S. 99.

So baut sich die altindische Gesellschaftsordnung auf einer grundherrschaftlichen Ständeverfassung auf. Als der reichste Grundbesitzer war der Raja auch der mächtigste Grundbesitzer, als der mächtigste Grundbesitzer der Herr des Landes (Kschetrapati). Aber er konnte bloß über seinen Grundbesitz verfügen[1]; neben ihm besaßen die abgezweigten Kschatriya-Familien nicht weniger ausgedehnten Grundbesitz, der dem Verfügungsrecht ebenso entzogen war, wie dem Chef der ungeteilten Familie etwa der Teilanspruch der jüngeren Brüder. Viele dieser abgetrennten Kschatriya-Familien gründeten eine selbständige Grundherrschaft; sie wurden Rajas, übten innerhalb ihres Grundbesitzes dieselben souveränen Rechte aus. Die Größe einer solchen souveränen, als „Rajyam" dargestellten Grundherrschaft der Kschatriya-Familien bemaß sich nach der Anzahl der Dörfer. Reiche Geschlechter waren in der Lage, über Hunderte, ja Tausende von kleineren Dorfsiedelungen der Pächter zu verfügen. Die Schenkungen der Königsurkunden (Casana) beziehen sich meistens auf Dorfsiedelungen, die bald zu religiösen Zwecken, bald zur Belohnung für geleistete Dienste geschenkt werden. Die Munificenz der fürstlichen Großgrundbesitzer erscheint nicht selten großartig in den Landschenkungen, von denen uns die Urkunden berichten[2]). Die Schenkung bedeutete, daß die Flur mit den darauf ansässigen Pächtern in das Eigentum des auf diese Weise Ausgezeichneten überging, indem das Recht auf die Grundrente jenem übertragen wurde. Die Grundrente belief sich meistenteils auf ein Sechstel des Ertrags. Die Erb-

[1]) Wenn daher in den Urkunden des Rechts die typische Formel sich findet, daß alles Land dem Könige gehört, so zeigt diese Ausdrucksweise nicht etwa ein ursprüngliches Recht des Staates auf alles Land, als sei der zum Staate organisierte Stamm der alleinige Eigentümer von Grund und Boden, und als sei es die Gesamtheit des im Stammkönig repräsentierten Volkes, welche den Rechtstitel auf Grund und Boden verleihe. Im weitesten Bereiche der altindischen Rechtsordnung hat eine solche Vorstellung von dem Staate als ursprünglichstem Eigentümer keinen Halt. Wohl aber wird dem Könige die Herrschaft über allen Grund und Boden bereits in ältester Zeit zugeschrieben. Diese Herrschaft über den Grundbesitz entspringt jedoch nicht der politischen Macht; sie ist ein Ausfluß seiner privatwirtschaftlichen Stellung als erster Grundbesitzer des Landes. Bezeichnend ist die Unzahl der Rajas, die uns parallel mit der reich entwickelten Dorfwirtschaft durch die ganze Entwickelung bis zu den ältesten Denkmälern hinauf entgegentritt. Und es ist schon öfter darauf hingewiesen worden, daß diese mit dem Titel „Raja" ausgezeichneten Herrscher in Wirklichkeit nichts anderes als die großbegüterten, über weite Flurstrecken verfügenden Grundbesitzer sind, die aus den grundherrlichen Adelsgeschlechtern hervorgehen.

Vergl. Hopkins, Ruling Caste, a. a. O. Seite 88. — Ausführlich handelt darüber Baden-Powell, The Village Community, S. 205 ff. „Aryan Ideas on Property in Land."

[2]) Vergl. J. F. Fleet, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol III. Calcutta 1888, passim.

pacht als solche blieb unberührt. Für die sociale und wirtschaftliche Charakteristik des Volkstums ist die Thatsache von großer Bedeutung, daß es eben nur die Vaiçya sind, welche aus den Erträgen ihres Betriebes eine Rente entrichten, während auch die kleineren und kleinsten Kschatriya-Familien von jeder Taxe befreit sind.

Wie kleine Könige sitzen die Adeligen auf ihren Burgen; sie gebieten über eine große Zahl von Pächtern, Knechten, Tagelöhnern, Leibeigenen. Adelsdörfer, ähnlich den attischen adeligen Dörfern, giebt es nicht. Der Sitz des Adels ist die Burg. Im Frieden sind die Burgen die Sammelpunkte des politischen und socialen Lebens, im Kriege die Citadellen, von denen aus das Rittertum, der Gauadel seine Kämpfe unternimmt. Wie die Burgfeste der beherrschende Punkt des Landes ist, so ist der in der Burg verkörperte Stand der Kschatriya die Grundlage der gesamten gesellschaftlichen und staatlichen Entwickelung. Wenn in den epischen Urkunden des Rechts mit großem Nachdruck hervorgehoben wird, daß die Schöpfung von Staat und Gesellschaft, von Recht und Sitte ihren Ausgangspunkt im Adel habe, so liegt darin nicht etwa eine Opposition oder Reaktion gegen den Brahmanen. In der Verherrlichung der socialen und politischen Macht des Adels findet nur die socialgeschichtliche Thatsache ihren Ausdruck, daß Indien seine staatliche und gesellschaftliche Gliederung wesentlich dem auf den Kschatriya ruhenden aristokratischen Ständewesen verdankt. Wohl bildet das Brahmanentum als priesterlicher Stand gewissermaßen den ältesten Adel. Die brahmanische Priesterschaft organisierte sich als Hüterin der religiösen Ueberlieferungen zuerst zu einer selbständigen socialsacralen Gruppe in den Geschlechtern, die ihre besondere Tradition bewahren. Aber der Großgrundbesitz als Stand war in den Kschatriya weit über die sacrale Macht des Priestertums hinausgewachsen, als die Lieder des Veda erklangen. Der Stand der Kschatriya ist in seinem Monopol des großen freien Grundbesitzes und des höheren Kriegsdienstes durchaus nichts willkürlich oder gewaltsam Gemachtes; er entspringt als ein natürliches Produkt der fortschreitenden Entfaltung der socialen und wirtschaftlichen Mächte. Das Schwert der herrschenden Klasse hat nicht bloß arische Macht in Indien begründet; es hat arische Kultur in indischen Boden verpflanzt, indem es einerseits ein ausgebildetes öffentliches und privates Recht aufrichtete und andererseits an dem philosophischen und künstlerischen Leben den regsten Anteil nahm.

Das Recht wird uns als die tragende Macht von Staat und Gesellschaft geschildert, daher sein Name: Dharma von Dharana, „Tragen", wie es häufig heißt. Das Recht stützt und hält alle Ordnungen, alle Gruppen. Die gesamte Ordnung des Rechts aber ruht auf dem Kscha-

triya. „Alle Geschöpfe," so heißt es, „stützen sich auf das Recht, das Recht aber stützt sich auf den König. Der ist in Wirklichkeit König, der das Recht aufrecht hält"[1]). An einer anderen Stelle wird der Gedanke noch kräftiger ausgeführt. „Die ganze Welt ist der Macht des Adels unterworfen. Alle höheren und niederen Pflichten der verschiedenen Lebens- und Gesellschaftsstufen hängen von dem Rechte des ritterbürtigen Standes ab." „Nur wo das Königsrecht waltet, erblühet die Wohlfahrt der anderen Stände." Die überragende Stellung der herrschenden Klasse kann kaum schärfer gezeichnet werden, als es hier geschieht. „Das Königsrecht entsprang als erstes Recht aus dem schöpferischen und göttlichen Urgrund der Dinge. Der Stand des Adels überragt in seinen Pflichten alle übrigen Stände. Alle anderen Pflichten sind darin eingeschlossen. Daher gilt das Adelsrecht als das höchste aller Rechte, die Kschatriya-Pflicht als die vornehmste aller Pflichten. Dem Stande der Kschatriya verdankt die Welt ihre Erneuerung"[2]). In den mannigfachsten Wendungen spricht sich in den epischen Urkunden das selbstherrliche Bewußtsein der Adelsgeschlechter aus. „Alle anderen Rechtsordnungen wurzeln im Königsrecht." „Der Adel ist der Schöpfer des Rechts." „Eigentum und Besitz hängen von ihm ab"[3]).

Es ließen sich diese Sätze beliebig vermehren. Die wenigen Rechtssprüche werden genügen, um die Irrtümlichkeit der Auffassung zu beleuchten, als sei das ganze System von den Brahmanen *für die Brahmanen* geschaffen, eine künstliche Schöpfung brahmanischer Theoretisierungssucht. In allen jenen Rechtssprüchen kündet sich vielmehr die auf der wirtschaftlichen Uebermacht begründete beherrschende Stellung des Adels an. Mit der socialen und politischen Bedeutung sehen wir gleichzeitig die wirtschaftliche Bedeutung enge verbunden in Sätzen, die den Stand der Kschatriya als die Quelle des Reichtums hinstellen. Er bleibt, was er bereits in den ältesten vedischen Denkmälern ist, der Stand der „Maghavan", der Reichen und Vornehmen, von dem alle anderen Gruppen abhängig sind.

Aber wenn die epischen Urkunden des Rechts mit solchem Nachdruck die Vorherrschaft der reichen Adelsgeschlechter betonen, so hat dies nicht ausschließlich seinen Grund in der materiellen und socialen Machtstellung; es beruht noch weit mehr auf dem Anteil, welchen die wirtschaftliche und sociale Entwickelung der Adelsgeschlechter an der Ausbildung des Rechtslebens hatte, wie es sich im öffentlichen und privaten Verkehre zeigt. Wir staunen über die Ausgestaltung der öffentlichen Institutionen

[1]) **Mahâbhârata XII, cp. 63, v. 22 sq.** — [2]) **Mahâbhârata XII, cp. 64. v. 21 sq.** — [3]) **Mahâbhârata XII, cp. 68, v. 8 sq.**

des staatlichen Lebens, über Justizverwaltung, Handels- und Marktrecht, über Kriegswesen und diplomatischen Verkehr. Wir sehen, wie genau bereits in den ältesten Darstellungen des Rechts so mannigfache Erscheinungen des öffentlichen Lebens staatsrechtlich erfaßt und juristisch ausgeprägt werden.

Das Wesen der Staatsgewalt, ihre Organe und Funktionen, ihre Hülfsquellen und Hülfskräfte, ihre Beziehungen zu den verschiedenen socialen Gruppen und Klassen, alles wird mit überraschendem Scharfsinn in den Bereich der Betrachtung gezogen [1]. Das bis ins Kleinste ausgebildete Steuer- und Zollrecht, die verschiedenen Arten der Einnahmequellen, die Bestimmungen über den Markt- und Handelsverkehr setzen einen hohen Fortschritt des staatlichen und öffentlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Institutionen voraus. Ueberall tritt der Einfluß einer königlichen Macht hervor, die im engsten Zusammenhang mit den adeligen Geschlechtern handelt. Der König steht nicht für sich allein; er ist umgeben von einem Rate. Finanzen, Aeußeres, Kultus, Krieg, Handel, öffentlicher Verkehr, Bauwesen, alle Institute haben ihre besonderen Organe. Am deutlichsten zeigt sich dies in den höchsten Funktionären des Staates, den Mantrin oder Ministern, die ihr besonderes Ressort haben und täglich zum Vortrag vor dem Könige erscheinen. Wir hören bereits bei Gautama und Baudhayana von einem Ministerium der Finanzen, der Justiz, des Krieges, des Kultus, der inneren Verwaltung, Verkehr, Polizei, Bauwesen, der äußeren Angelegenheiten.

Die Behauptung, es sei den geistigen Kräften Indiens versagt geblieben, sich im staatlichen Leben zu entfalten, wird durch die Entwickelung des indischen Staatsrechts, des Familien- und Privatrechtes allein schon zurückgewiesen. Es zeigt sich nach jeder Seite des socialen und wirtschaftlichen Lebens ein so klares und bestimmtes Erfassen der Aufgaben, welche dem Staat und seinen Repräsentanten einerseits, der Familie, den wirtschaftlichen Genossenschaften andererseits zufallen, daß wir überall wahrnehmen können, wie die staatlichen und gesellschaftlichen Kräfte sich mächtig regen und um so gewaltiger in die Höhe streben, je breiter sich arische Kultur über Indien ausdehnt.

Hier war der Entwickelung der im herrschenden Stande der Adelsgeschlechter vorhandenen Triebkräfte der weiteste Spielraum gegeben, und im Ausbau der Institutionen von Staat und Gesellschaft erscheint das „Dharmaçastra", d. h. die Litteratur des alten Rechts, als ein königliches Denkmal der herrschenden Adelsgeschlechter.

Aber die Teilnahme am wissenschaftlichen Ringen und Schaffen des

[1] W. Foy, Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern, Leipzig 1895.

höheren geistigen Lebens beschränkte sich nicht auf das Recht. Die Höfe des grundherrlichen Adels bilden einen Mittelpunkt künstlerischen und philosophischen Strebens. Und den Reflex dieses Lebens strahlt jene Heldenpoesie aus, in der sich mit der sagenumwobenen Herrlichkeit der alten Geschlechter die geistigen Schätze des religiös-philosophischen Ringens fortpflanzen.

Schon die ältesten Urkunden der Philosophie führen uns Könige und Königstöchter vor Augen, die bei den philosophischen Kämpfen in siegreichen Wettbewerb mit den brahmanischen Philosophen treten. Die Brahmana geben „ein treues Abbild der scholastischen Epoche des indischen Mittelalters". Wir sehen vor uns „Könige, deren Höfe den Mittelpunkt des geistigen Lebens bilden, Brahmanen, welche in regem Wetteifer die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, die der Menschengeist aufzustellen vermag, Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Spekulation vertiefen, den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponieren" [1]). Ludwig spricht von einem allgemeinen Drang, „der sich nicht auf die Brahmanen beschränkte, von ihnen auch nicht eingeengt werden konnte, sich mit den Fragen der höchsten Metaphysik, in denen auch z. B. König Janaka eine große Rolle spielt, zu beschäftigen. Könige sind es, welche die Brahmanen über das Wesen und den Unterschied von Geist und Materie belehren" [2]).

Es kann in der That nicht bezweifelt werden, daß der herrschenden Adelsmacht an dem philosophischen Leben der Zeit ein großer Anteil gebührt. Man ist aber einen Schritt weiter gegangen und hat den bedeutsamen Aufschwung, welchen die Philosophie in der Lehre der Upanischaden nahm, geradezu als eine geistige Revolution des Adels gegen den Ceremonienkultus und starren vedischen Glauben der Brahmanen hinzustellen gesucht [3]). Diese Auffassung geht entschieden zu weit. Gewiß bedeutet die in den Upanischaden entwickelte Lehre von dem

[1]) A. Weber, Indische Litteraturgeschichte, 2. Aufl., 1876, S. 45.

[2]) A. Ludwig, Die Mantra-Litteratur und das alte Indien. Prag 1878. S. 13.

[3]) P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I., Erste Abteilung: Philosophie des Veda bis auf die Upanischads. Leipzig 1894. S. 166.

„Ihre natürlichen Sammelpunkte hatten diese Kschatriyas an den Höfen der Könige und kleineren Fürsten, und in friedlichen Zeiten werden sie nicht nur der Jagd und anderem Sport, sondern auch geistigen Bestrebungen gehuldigt haben. Namentlich scheint die geistige Revolution gegen den brahmanischen Ceremonialkultus, welche zu den Upanischads führte, ursprünglich in Kschatriya-Kreisen entstanden und genährt worden zu sein."

Vergleiche Zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanischads. Leipzig 1899. Seite 17 ff.

einen absoluten Sein, das durch spekulative Forschung und Betrachtung erfaßt wird, eine ganz neue Richtung im geistigen Leben der Zeit. Diese Richtung war eine Revolution, wenn man einmal diesen Ausdruck gebrauchen will; sie stellte das Ergebnis eines Kampfes dar, welcher mit der engherzigen vedischen Offenbarungstheorie der alten brahmanischen Theologie brach und einer freieren Auffassung die Bahn erschloß, die in dem neuen Ideal der Erlösung gipfelt.

Schon in den älteren Urkunden der Philosophie giebt sich jenes Streben nach Erlösung aus dem Strudel der Leiden zu erkennen. Quelle alles Leidens ist die Selbsttäuschung über das wahre Sein und Wesen des Menschen. Sich von dieser Selbsttäuschung befreien, heißt den Rückweg zum wahren Sein finden und den Banden der Leiden entfliehen. Je mehr die forschende Spekulation in dieser Richtung voranschritt, desto deutlicher zeigte sich ihr die Unzulänglichkeit des alten vedischen Glaubens und Ritus. Anstatt die Bande des Leidens zu lösen, zogen die vedischen Kulthandlungen und das aus ihnen entspringende Verdienst als „Werkfrucht" (karmaphala) diese Bande nur noch fester an[1]). Das vedische Wort und Werk wurden selbst eine Fessel. Eine andere Norm des sittlichen Handelns wurde gesucht, und diese erschloß sich in einer neuen Norm der religiös-philosophischen Erkenntnis. Die Philosophie trat ebenbürtig der „vedischen Offenbarung" zur Seite als Quelle der Erkenntnis. Dadurch aber, daß die vedische Offenbarung (çruti) ihre ausschließende Bedeutung als Quelle der religiösen Erkenntnis verlor, wurde auch ihre sittliche Autorität als Norm des Handelns erschüttert. Die auf dem Veda beruhende Ritualhandlung enthielt ebensowenig den wahren Kern des sittlichen Seins, als der vedische Glaube das wahre Wesen unseres physischen Seins offenbarte. Nicht in der Aeußerlichkeit der rituellen Handlung und in dem aus ihr fließenden „Verdienst" liegt die wahre sittliche Güte des Menschen, sondern in der inneren, tugendhaften und gläubigen Gesinnung. Auf diesem Boden nun erhebt sich die Spekulation zur Betrachtung des höchsten Seins und entfaltet sich in der philosophischen Wissenschaft von Brahma zu einem System, in dessen Mittelpunkt die Identität von Gott und Seele steht, die in dem einen Satze „Ich bin Brahma" sich ausspricht. An dieser Brahma-Spekulation nun nahm der Stand des grundherrlichen Adels in Verbindung mit der Priesterschaft den regsten Anteil. Hervorragende Philosophen gingen aus seiner Mitte hervor. An den Namen des Königs Janaka von Mithila knüpfen sich die interessanten Erörterungen über Geist und Materie, über Gott und Welt[2]). Die Adelsmacht erscheint

[1]) Dahlmann, Genesis des Mahâbhârata. S. 142 ff. — [2]) P. Deussen, Sechzig Upanischads des Veda. Leipzig 1897. Seite 428 ff., 457 ff., 466 ff.

gegenüber dem Werkdienst des alten Opfers wie eine Vorkämpferin des in Brahma erschlossenen neuen Ideals der Erlösung. Aber Priestertum und Adel bilden keinen Gegensatz. Die Lehre von dem erlösenden Wissen des Brahma (brahmavidya) gehört schon seit dem neunten Jahrhundert v. Chr. zu dem Unterrichte, der den Söhnen des Adels von den Brahmanen erteilt werden soll. Brennpunkte des geistigen Lebens, von denen die höhere Bildung in immer weitere Kreise ausströmt, bilden sich im Westen und Osten Indiens. Als eine Metropole des Wissens erscheint später Takschaçila im Nordwesten. Dorthin entsendet der Adel des Landes seine Söhne, um sie bei den berühmtesten Lehrern der Zeit in dem religiös-philosophischen und religiös-rechtlichen Wissen auszubilden [1]).

Aber noch nach einer anderen Seite hin bewährt sich der aufsteigende Einfluß philosophischen Wissens im Leben der Adelsgeschlechter, durch die lebendige Teilnahme nämlich, welche die Frau an den geistigen Strömungen der Zeit nimmt. Bis in die vedischen Lieder läßt sich diese Teilnahme zurückverfolgen. Schon hier kommt die freiere und höhere Sphäre des weiblichen Wirkens in einer Weise zur Geltung, die dem Rittertum dieser Adelsgeschlechter einen neuen und bezeichnenden Zug aufdrückt. „Bemerkenswert," so schreibt Weber [2]), „ist die freie Stellung der Frauen in dieser Zeit. Wir finden Lieder der ausgezeichnetsten Gattung, welche Dichterinnen und Königinnen zugeschrieben werden." Als ein dichterisch verklärter Frauentypus der alten Zeit erscheint die epische Gestalt der Draupadi aus dem Fürstenhause der Pancala. Diese Heldin steht im Mittelpunkt der heroischen Dichtung. Es liegt etwas Hohes und Heldenhaftes in ihren Zügen, die ideale Schönheit und Kraft einer weiblichen Heldengestalt. Sie zeigt sich als ein kühnes und ausdauerndes Weib, das Zaghaftigkeit nicht kennt. Das ist nicht das ungebildete Weib des Orients, bei dem jede persönliche Originalität erstickt ist. Es wird in ihr ein Weib von hoher Bildung und von tiefer Kenntnis aller Fragen über Religion und Recht ge-

[1]) R. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien, S. 61.

„Als der Ort, wohin sich die jungen Prinzen begeben, um sich dem Studium zu widmen, wird fast ständig Takkasila genannt. Die Stadt, im Sanskrit Takschacila, liegt im Gandharalande, im Nordwesten Indiens, also fern von den Stätten der buddhistischen Kultur."

„Sie schickten," heißt es im Tilamutthi-Jâtaka, ‚ihre Söhne, obwohl in der eigenen Stadt ein weltberühmter Lehrer weilte, zur Erlangung der Wissenschaft in die Ferne, über die Grenzen des Reiches hinaus, indem sie dachten: auf diese Weise wird ihr Stolz und ihr Hochmut gebrochen, sie lernen Hitze und Kälte ertragen und den Lauf der Welt kennen."

[2]) Weber, Ind. Litteraturgeschichte, S. 41.

schildert [1]). Und gerade in diesem gelehrten Elemente, das in ihre Züge eingewoben ist, erscheint sie als Sprößling jener alten Kultur, welche die Töchter wie die Söhne des Adels mit dem Reichtum philosophischen Wissens schmückt und sie in die Arena religiös-wissenschaftlicher Wettkämpfe hinabsteigen läßt. Draupadi steht nicht allein. Das Auftauchen weiblicher Berühmtheiten im Bereiche der alten Königshöfe und Adelsburgen ist nichts Neues oder Seltenes, und wenn die altepische Dichtung uns das fesselnde Bild eines philosophischen Turniers entwirft, in welchem die mit der Wissenschaft von Brahma ausgerüstete Prinzessin den Philosophen bekämpft und besiegt, so läßt sie das Weib keineswegs die ihm gezogenen Schranken durchbrechen; denn das Zeitalter des indischen Rittertums räumte dem Weibe des herrschenden Standes einen bevorzugten Anteil an dem religiösen und wissenschaftlichen Leben ein. Mochte die älteste Zeit vielleicht jenen patriarchalen Absolutismus vertreten haben, welcher die Frau in jedem Alter in die Gewalt des Mannes gab und ihr jegliche vermögensrechtliche und sociale Freiheit und Selbständigkeit entzog, so war es gerade die erstarkende Macht des Rittertums, welche den Absolutismus zerbröckelte und dem Individuum eine freiere Sphäre des Wirkens eröffnete. Ein Element höherer socialer Freiheit und Selbständigkeit entwickelt sich auf dem Boden der in den Kschatriya verkörperten Adelsmacht. Die sociale Vormacht der Kschatriya übt einen ebenso wohlthuenden Einfluß auf das Recht des Individuums aus wie kräftigenden Einfluß auf den Ausbau und die Geschlossenheit der einzelnen Gesellschaftsgruppen. Der grundherrliche Adel ist die führende Macht in der Entwickelung von Sitte und Recht. Im Leben und Verkehr herrschen feste Formen der Sitte und des Brauches. Die Vorherrschaft des Adels hat die Abgeschlossenheit der Sitte noch gesteigert. Aber es sind Schranken des Standes, nicht der Kaste, welche Priestertum, Adel, Hörige trennen. Die Uniformität schließt Freiheit und Beweglichkeit in keiner Gruppe aus. Die Formen sind weder so fest noch so knechtisch, daß sie sich zur einseitigen Uebermacht, zum Despotismus einer Kaste gesteigert hätten, die später alles in die engsten Schranken treibt.

Das sprechende Bild dieses ständischen Wesens und Lebens der alten Gesellschaft ist die Heldendichtung Mahabharata, die unvergängliche Schöpfung des indischen Mittelalters und seines kampf- und sangesfrohen Rittertums, welche im Rahmen der heroischen Sage die höheren Probleme des religiösen und socialen Lebens jenem Stande zugänglich machte, welcher das herrschende Volk, die gebildete Schicht darstellte.

[1]) Dahlmann, Buddha, ein Kulturbild des Ostens, S. 209.

Innerhalb der ritterlichen Sangeskunst und Rhapsodie entfaltet sich der ganze Reichtum des religiösen und philosophischen Wissensschatzes. Die Schätze der Dichtung und Belehrung fließen zusammen, und diese Verschmelzung des heroischen und religiösen Elementes wird zu einem alle Seiten des geistigen Lebens beleuchtenden Gesamtbilde der grundherrlichen Adelsmacht und der von ihr abhängigen Stände.

IV. Das Korporationswesen der alten Gesellschaft.

Aus dem Reichtum an Landbesitz war die herrschende Macht des Adels erwachsen. Unter allen Erwerbszweigen nimmt daher im indischen Mittelalter, ähnlich wie im griechischen [1], die Landwirtschaft die erste Stelle ein. Und wie die Stellung des Adels auf ihr beruht, so lebt von ihr die Mehrzahl der in den Vaiçya repräsentierten, aus bäuerlichen Pächtern bestehenden Bevölkerung. Wie reich Bodenkultur und Viehzucht schon in ältester Zeit entwickelt sind, bezeugen die mannigfachen Angaben der vedischen Lieder.

Der Ackerbau ist nicht weniger intensiv als extensiv. Der Ertrag des Bodens steht obenan. Diesen Vorrang unter allen wirtschaftlichen Faktoren behauptet die Landwirtschaft durch die ganze folgende Epoche des Aufschwungs von Handel und Gewerbe. Während die aufsteigende Kultur mit Notwendigkeit zur Arbeitsteilung führt, um dem Handel und Handwerk einen freieren Spielraum zu verschaffen, wird die Landwirtschaft nach wie vor als der erste Faktor im volkswirtschaftlichen Leben des alten Indien angesehen. Und dieser Vorrang der Landwirtschaft zeigt sich nicht etwa bloß thatsächlich in der räumlichen Ausdehnung ihres Betriebes. Die lebendig erfaßte Bedeutung giebt sich vielleicht noch greifbarer kund in den leitenden wirtschaftlichen Grundsätzen, denen die Rechtsbücher Ausdruck geben [2]). Die Staatsregierung soll in erster Reihe ihre Sorge der Landwirtschaft zuwenden. Auf der Landwirtschaft, wird ausgeführt, beruhe der Wohlstand des Reiches. Nichts diene dem Staatswohle nach jeder Seite zu größerer Förderung, als die Pflege von Ackerbau und Viehzucht. Der König übernimmt die Herstellung eines über das ganze Land sich erstreckenden Kanalisations- und Berieselungssystems. Die Herstellung künstlicher Wasserleitungen war ja dem Inder durch die Natur selber in zwingender Weise vorgezeichnet. Ohne Vorrichtungen für eine geregelte Zufuhr des Wassers zur Zeit

[1]) E. Meyer, Geschichte des Altertums Bd. II, S. 361

[2]) Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, S. 168 ff.



der Dürre war er ein verlorener Mann. Daher sehen wir schon frühzeitig ein umfangreiches Bewässerungssystem in Teichen und Kanälen angelegt. Die Satzungen des als „Rajadharma“ bekannten Königsrechts machen es der Verwaltung zur Pflicht, Sorge zu tragen, daß die Bewässerungsanlagen stets in vorzüglichem Stand gehalten werden. Da im Anbau von Grund und Boden die erste Quelle des nationalen Wohlstandes liege, so müsse der König vor allem darauf sehen, daß die Landwirtschaft zufrieden gestellt werde und niemals durch drückende Abgaben und Frohnforderungen belastet werde. In schlechten Jahren soll der König aus den Staatseinkünften einen Vorschuß den Bauern gewähren gegen einen mäßigen Zinsfuß in Geld oder Naturalleistungen. Die Steuer und Pacht solle erlassen werden. Alle Sorge um die wirtschaftliche Hebung des Landes müsse in der Frage gipfeln: „Ist die Landwirtschaft zufrieden?“ [1])

Diese Frage begegnet uns in einem der interessantesten Dokumente des älteren Rechts, welche uns das Epos aufbewahrt hat. In Form von Fragen, die an den König gerichtet werden und alle Aufgaben und Pflichten der königlichen Gewalt umfassen, bietet jene Urkunde geradezu ein Kompendium des altindischen Staats- und Verwaltungsrechts, das um so bedeutsamer ist, als hier die Grundgedanken einer systematisch gepflegten Volkswirtschaft zu einem einheitlichen Ganzen im Rahmen des Rechts sich zusammenfügen. Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die seltsame Frage nach der Zufriedenheit der Landwirte ihre volle wirtschaftliche und sociale Bedeutung. Der Landwirtschaft war im Handel und Gewerbe, in der Industrie und Geldwirtschaft eine mächtige Nebenbuhlerin erwachsen. Das Prinzip der Arbeitsteilung ist zu einer so uneingeschränkten Geltung gekommen, daß es dem Könige geradezu zur Pflicht gemacht wird, auf Scheidung der Berufe, Teilung der Arbeit seine Wirtschaftspolitik zu stützen. „Karmabheda“ bedeutet wörtlich „Arbeitsteilung“. Auf der Gesamtheit des wirtschaftlichen Betriebes, so heißt es, beruhe das Wohl der Bevölkerung. Ohne die allseitige Pflege der mannigfachen wirtschaftlichen Ziele leide das Reich Gefahr. Diese allseitige Pflege sei aber nur möglich auf dem Boden der Arbeitsteilung. Mit Ackerbau und Viehzucht sollen gleichzeitig Handel und Gewerbe die Grundkräfte der Volkswirtschaft bilden. Dadurch erleidet die lebhafte Betonung der landwirtschaftlichen Interessen einesteils eine Einschränkung, anderenteils bezeugen die Rechtssätze, in denen die Landwirtschaft als erste Quelle des nationalen Reichstums trotz des rivalisierenden Handels und der kräftig aufblühenden Industrie hingestellt

[1]) Das Mahâbhârata, a. a. O., S. 169.

wird, wie Ackerbau und Viehzucht, wie der Großbesitz an Land und Vieh nach wie vor die Grundlage des herrschenden Standes bleibt und die Basis, auf der sich die ständische Organisation fortsetzt. Es wird geradezu das Eingreifen der Staatsthätigkeit gefordert, auf daß nicht durch einseitige Pflege des einen Zweiges des wirtschaftlichen Gesamtbetriebes der andere Schaden leide[1]). Das Wohl der Gesamtheit soll dem Könige oberste Norm seiner überwachenden und regulierenden Thätigkeit sein; einseitige Interessenwirtschaft, welche auf Kosten anderer, gleichberechtigter Erwerbszweige getrieben wird, soll der König vermeiden, wenn er das Wohl seines ganzen Volkes im Auge haben will. Gerade in dem oben angeführten Dokumente über Staatsverwaltung wird dieser Gedanke entschieden ausgesprochen. In gleicher Weise solle der König für das Wohl der Landwirtschaft und des Handels Sorge tragen. Dieses volkswirtschaftliche Prinzip der Gemeinsamkeit aller wirtschaftlichen Interessen innerhalb der Arbeitsteilung beherrscht das ganze System. Verwirklichung des Prinzips der Arbeitsteilung auf der Grundlage einer alle Einzelinteressen zum Wohle des Staatsganzen zusammenfassenden Wirtschaftspolitik bezeichnet einen Höhepunkt socialer Entwickelung, der uns in so fern liegender Zeit überraschen könnte, wenn er uns nicht auf das erstarkende Korporations- und Genossenschaftswesen gleichzeitig hinwiese, das der ins Weite strebenden und ins Ungemessene sich zersplitternden Arbeitsteilung Maß und Ziel in einer festen Organisation gab. Die Korporation entsteht auf dem Boden der alten ständischen Gliederung und entfaltet in der Kaufmannsgilde und Handwerkerzunft die glänzendste Seite des altindischen Wirtschaftslebens. Denn die körperschaftliche Organisation in Gilde und Zunft steht im engsten Zusammenhang mit Wachstum und Blüte von Handel und Gewerbe.

Das Wort „Gilde“ und „Zunft“ mag uns auf indischem Boden befremdend erklingen. Sind wir doch allzu sehr gewohnt, in der Gilde eine ausschließliche Form des germanischen Wirtschaftslebens zu erblicken. „Die Gilde ist in ihrer typischen Form ein spezifisch germanisches Institut; sie tritt nur auf in den Ländern, die von den Germanen in Besitz genommen, von germanischer Bevölkerung ganz oder teilweise bewohnt, mit germanischen Anschauungen und Rechtsgedanken durchtränkt sind“[2]).

Diese Auffassung ist namentlich von dem Vergleich zwischen der antiken und der mittelalterlichen Gesellschaft beeinflußt worden. Denn

[1]) Mahâbhârata II. 6, 77—79.

[2]) A. Doren, Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters. Ein Beitrag zur Wirtschafts-, Social- und Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Städte. Leipzig 1893, S. 5.

wenn sich auch innerhalb des griechischen und römischen Gesellschafts- und Wirtschaftslebens Grundlagen und Ansätze zur körperschaftlichen Organisation des Handels und Handwerkes finden, so sind die entsprechenden Bildungen doch keineswegs zur gildeartig abgeschlossenen Ausbildung gelangt. Ansätze zu Handwerker-Innungen soll bereits das Zwölftafelgesetz enthalten[1]). Aber die rasche Konzentration aller Kräfte innerhalb eines engen, mit dichter Bevölkerung besetzten Herrschaftsgebietes, das schnelle Wachstum einer staatlichen Centralgewalt, die unbedingte Unterordnung aller natürlichen Gemeinschaften unter den höheren Begriff des Staates ließ den Drang nach korporativer Selbständigkeit nicht aufkommen. Selbstverwaltung, das Recht, die eigenen Angelegenheiten selbständig zu ordnen, sich in eigenem Recht und Gericht ein unabhängiges Korporationsstatut zu geben, war dort vollends ausgeschlossen, wo der Staat die Macht allein repräsentierte. In Rom hatte der herrschende Stand der großgrundbesitzenden Geschlechter-Aristokraten in solchem Umfang mit dem Grundbesitz den Großhandel verbunden, daß zur genossenschaftlichen Organisation eines kräftigen handel- und gewerbetreibenden Mittelstandes kein Raum mehr blieb[2]). „Wo es später auch in den antiken Staaten — hauptsächlich in der römischen Kaiserzeit — zu genossenschaftlichen Bildungen gekommen ist, da befanden sich diese einer so mächtigen Staatsgewalt gegenüber, daß sie vollständig nach deren Muster organisiert, ihren Zwecken eingeordnet wurden" [3]).

Ebensowenig läßt in Griechenland die centralisierende Gewalt des Stadtstaates ein zunftartiges Genossenschaftsleben emporkommen. Der Großgrundbesitz der adeligen Geschlechter hat zwar die frühere Bedeutung verloren; der Ertrag des Bodens tritt zurück gegenüber dem weit reicheren Gewinn, den Handel und Industrie abwerfen. Ueberall entwickelt sich eine Industrie, ein selbständiger Handels- und Handwerkerstand. So ist die Adelsherrschaft nicht mehr der naturgemäße Ausdruck der socialen und wirtschaftlichen Verhältnisse [4]). Zwischen den Adel und den Bauernstand schiebt sich der neue Stand eines freien, aus dem Handel und Gewerbe, aus der Industrie und Geldwirtschaft herauswachsenden Bürgertums, das volle Gleichberechtigung mit der Geschlechter-Aristokratie erstrebt. Es beginnen die Ständekämpfe. Aber der Kampf um die Gleichberechtigung wird auf dem Boden der Volksversammlung ausgefochten. Das Ziel ist politische Macht. Im Streben nach politischer Gleichberechtigung fühlen sich alle Gruppen der Handels-

[1]) Doren, a. a. O. S. 10, Anmerk.
[2]) Th. Mommsen, Römische Geschichte. Fünfte Aufl. Bd. I, S. 450.
[3]) Doren, a. a. O. S. 10.
[4]) E. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. II, S. 553 ff.

leute und Gewerbetreibenden wie e i n e Körperschaft. In dem allumfassenden Begriff des Bürgertums wollen sie den Staat und die staatliche Macht darstellen. So ordnen sich wie von selbst alle w i r t s c h a f t l i c h e n Sonderziele der Einzelberufe dem e i n e n p o l i t i s c h e n Ziele, der Macht des „Demos", unter, jener Souveränität, die sich in der Volksversammlung verkörpert. Hier war ebensowenig Raum für die freie genossenschaftliche Entfaltung der wirtschaftlichen Kräfte. In der S e l b s t v e r w a l t u n g, in dem eigenen Recht und Gericht der wirtschaftlichen Vereinigungen, die in Griechenland ebensowenig fehlten wie in Italien, lag ein Widerspruch mit der bis aufs äußerste zugespitzten Souveränität des e i n e n, unteilbaren „Demos" oder Volkes. Um so bedeutsamer ist die Thatsache, daß der in Gilde und Zunft körperschaftlich organisierte Handels- und Gewerbestand, dessen typische Form ein spezifisch germanisches Institut zu sein scheint, in der socialen und wirtschaftlichen Welt des altindischen Volkstums zu einer intensiven Durchbildung und umfassenden Ausbreitung gelangt ist. Denn weit entfernt, daß das Gildewesen nur eine vereinzelte Erscheinung bleibt, die sich auf lokale Sondersitte beschränkt, giebt sich überall ein ausgesprochener Zug nach korporativer Einheit und Abgeschlossenheit zu erkennen. Der besondere Name für Gilde ist „çreni"; daneben sind die allgemeineren Namen für Körperschaft „puga", „gana", und vor allem „goshthî" gebräuchlich[1]. Es handelt sich um Gilden und Zünfte in des Wortes w e s e n t l i c h e r Bedeutung, um organisierte Körperschaften, in denen sich unter einem gemeinsamen Haupte die Glieder einer Berufsgruppe zur gemeinsamen Vertretung ihrer socialen und wirtschaftlichen Interessen zusammenthun und zu Schutz und Trutz mit selbständigem Recht und Gericht abschließen. Was aber der Gilde und Zunft auf indischem Boden einen besonders fesselnden Reiz verleiht, ist der Umstand, daß ihr Ursprung und ihre Organisation nicht auf fremde Einflüsse oder Institutionen zurückgehen, die etwa vorbildend wirkten, sondern daß sich der körperschaftliche Organismus der Kaufmannsgilde und Handwerkerzunft aus dem innersten Leben und Weben der wirtschaftlichen und socialen Kräfte herausgebildet hat[2].

Bekanntlich hat man bezüglich des Ursprungs der germanischen Gilden die Vermutung eines historischen Zusammenhanges zwischen ihnen und den römischen Kollegien ausgesprochen. Analogien und zwar sehr auffallender Art finden sich ja in der römischen Kaiserzeit. „Sehr ähnlich den religiösen Brüderschaften des Mittelalters waren, äußerlich

[1]) Zeitschrift Der Deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. 50, S. 518.

[2]) **Hopkins**, Social Position of the ruling Caste in India. Seite 81.

betrachtet, die römischen Leichenkassenvereine" [1]). Zweck derartiger Vereine war die Sorge für ein anständiges Begräbnis. Uebereinstimmung findet sich ferner in den gemeinsamen Mahlzeiten, in den gemeinsamen gottesdienstlichen Handlungen, in den Aemtern der Vorsteher und Beisitzer. Doch alle derartige Analogien sind nicht dazu angethan, einen historischen Zusammenhang zu begründen. „Die germanische Gilde war einheimischen Ursprungs. Das gleiche Bedürfnis der Vereinigung zu gemeinsamen Zwecken rief gleichartige Genossenschaften in der germanischen Welt wie vordem in der römischen hervor" [2]). Das Gleiche gilt von den im achten und siebenten Jahrhundert v. Chr. entstandenen indischen Gilden.

Diese freie und selbständige Entwickelung von indischer und germanischer Gilde läßt die markante Uebereinstimmung der beiden wirtschaftlich-socialen Körper sowohl in der Organisation als in den gleichartigen Wirkungen auf das sociale Leben, auf Staat und Recht in einem neuen Lichte erscheinen. Ich habe hier zunächst die weltlichen Gilden im Auge. Denn wie wir sehen werden, gab es auch besondere für religiöse oder weltliche Zwecke gestiftete Gilden. Die religiösen Gilden Indiens waren Lebensgemeinschaften ihrer Genossen zur Bethätigung frommer Werke, vornehmlich zur Bethätigung eines der Mystik und der Ascese gewidmeten Strebens. Auch diese Gemeinschaften eines ascetischen, cönobitischen Lebens erscheinen als organisierte, selbständige Körperschaften mit eigenem Haupte und eigenem Besitz. Die weltlichen Gilden hingegen sind Standes- und Berufsgilden, Gewerks- und andere Korporationen. Wohl verbinden diese Standes- und Berufsgilden mit den wirtschaftlichen und socialen Zwecken religiöse Zwecke „zur Gewinnung des Seelenheiles", wie es in so manchen Stiftungsurkunden bei gemeinsamer Schenkung durch die Korporation heißt, so daß sie, wie viele germanische Gilden, „gleichsam ein doppeltes Gesicht, ein religiöses und ein weltliches an sich tragen". Aber nicht der religiöse, sondern der wirtschaftliche Zweck, die Gemeinsamkeit der Berufsinteressen ist hier das korporativ vereinigende Band. Und es ist nun lehrreich, wie sich gerade die Kaufmannsgilde im Gegensatz zur Handwerkerzunft zu einer besonderen socialen und politischen Machtstellung durch das wirtschaftliche Uebergewicht erhebt, das ihr die Korporation giebt.

In den äußeren Formen unterscheidet sich die Kaufmannsgilde wenig von der Organisation der gewerblichen Zünfte. Um so entschiedener jedoch bricht in dem korporativ geeinten Kaufmannsstand die

[1]) K. Hegel, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter. Leipzig 1891. Bd. I, S. 9.

[2]) K. Hegel, a. a. O. S. 10. Vgl. Doren, a. a. O. S. 9 ff.



Tendenz durch, sich einen strengen socialen aristokratischen Abschluß zu geben in einem Patrizieradel, der aus den reichen Kaufmannsgeschlechtern hervorgeht. Der sociale Entwickelungsgang und Scheidungsprozeß vollzog sich in ähnlicher Weise wie zwischen der deutschen Kaufmannsgilde und der Handwerkerzunft[1]). In den reichen Kaufmannsgilden bildete sich ein energisches Standesbewußtsein gegenüber dem Handwerker aus, das zu socialen Gegensätzen und Schiebungen führte. Es waren auch hier zwei vollständig getrennte Kreise, deren Interessen nach ganz verschiedenen Richtungen gingen. Am schärfsten tritt der Gegensatz in der Ausbildung des kaufmännischen, Großhandel treibenden Patriziats hervor. Großhandel, Export und Import, das ist es, was die Kaufmannsgilde als ihre ausschließliche Domäne erstrebte. Als Großkaufmannsstand wird die Gilde zu einer aristokratischen Körperschaft. Dem Großgrundbesitz tritt der Großhandel zur Seite. Und wie auf der Basis des Großgrundbesitzes die alte grundherrliche Adelsmacht zum herrschenden Stand emporgestiegen war, so ersteht auf dem Boden des Großhandels eine neue Geschlechteraristokratie, die zuerst eine rein wirtschaftliche Macht als Finanzaristokratie darstellt, um zuletzt mit dem alten grundherrlichen Adel um den socialen und politischen Einfluß auf das Volk zu ringen. Die Finanzaristokratie monopolisiert den Großhandel, sie schließt sich ebenso schroff gegen die kleinen Handwerker, die in Zünften vereinigt sind, ab, wie die ältere großgrundbesitzende Adelsmacht gegen den bäuerlichen Erbpächter. An der Schwelle des achten und siebenten Jahrhunderts v. Chr. vollzieht sich in Indien ein wirtschaftlicher und socialer Umbildungsprozeß, der sich tausend Jahre später auf germanischem Boden unter ähnlichen Verhältnissen wiederholt. Es begleiten diesen Prozeß andere nicht weniger beachtenswerte wirtschaftliche und sociale Phänomene, die in der Entwickelung der Geldwirtschaft und des Kreditwesens und in dem Aufschwung des überseeischen Handels hervortreten. An der wirtschaftlichen Entwickelung hat der Handel zur See einen wesentlichen Anteil. Auf den Fittichen des Seehandels erhebt sich die kaufmännische Gilde zu jenem socialen und politischen Machtvorrang, welchen zu Lande der in Karawanen betriebene Großhandel zuerst angebahnt hat.

Wenn wir nun der Geschichte der indischen Zunft, d. h. der körperschaftlichen Organisation des Handwerkes nachgehen, so können wir die Anfänge bis in die vedische Epoche zurückverfolgen, insofern sich bereits hier das Prinzip der Arbeitsteilung in einer weit fortgeschrittenen Sonderung der Gewerbe zu erkennen giebt. Eine vedische Urkunde nennt

[1]) Doren, a. a. O. S. 172 ff.



uns Wagner, Zimmermann, Schmied, Töpfer, Seiler, Kürschner, Gerber, Goldarbeiter, Juwelier als besondere gewerbliche Gruppen. Auch die weiblichen Fertigkeiten haben ihre gesonderte gewerbliche Stellung erworben[1]). Es erscheinen Rohrschlitzerinnen, Arbeiterinnen in feinem Holzwerk, Verfertigerinnen von Degenscheiden, Kleiderwäscherinnen, Färberinnen, Salbenbereiterinnen, vor allem aber die „Peçaskari", die Verfertigerin von Prunkgewändern oder, wie Zimmer sie nennt, die „Konfektionsdame"[2]). Bunte Gewebe, Pelzwerk, Gold bilden einen auserlesenen Schmuck der adeligen Frauen.

Ueberall macht sich kunstsinniges Streben in den vielerlei Fertigkeiten des Handwerkes bemerkbar. Die Feinarbeit, welche auf Waffenschmuck verwandt wird, verlangt andere Technik als die gröbere Arbeit des Schmiedes. Von dem Schmiede, der in Kupfer und Eisen arbeitet, sonderten sich frühzeitig die Goldschmiedekunst und Waffenschmiedekunst als selbständige Berufsgruppen ab. In der Kunst, die Haus und Leben verschönert, winkte reicher Gewinn. Während früher der gewöhnliche Bedarf im Hause selbst, namentlich innerhalb der Großwirtschaft beschafft wurde, hat jetzt in den einzelnen Gewerken eine stets komplizierter werdende Technik, deren nur der gelernte Handwerker Herr wird, neue Berufsgruppen geschaffen[3]). So lange das Handwerk in der Entfaltung seiner wirtschaftlichen Kräfte gebunden und gezwungen war, für den Grundherrn zu arbeiten, ging es in der großen Masse der bäuerlichen Erbpächter auf; es bildete keinen besonderen Stand mit bestimmten Rechten und Ansprüchen. Das änderte sich, als der Handwerker unter den Vaiçya sich vom Grundherrn emanzipierte, indem er für den Handel und Export zu produzieren begann. Durch den Handel gewannen die Erzeugnisse des Handwerkes immer größere Bedeutung. Die Gewerbe beginnen für einen stetig wachsenden Export nach den angrenzenden Gebieten zu arbeiten. Der Reichtum an Edelmetallen sicherte die Selbständigkeit der Industrie. Auch die Zeugstoffe, die zum Teil kostbaren Produkte der Textilindustrie werden ein wichtiger Handelsartikel. So tritt an die Stelle des für den Bedarf des Hauses arbeitenden Handwerks eine ausgebildete Industrie, welche dem Handel die Ware liefert. Der neu entstehende Handwerker**stand** wächst in Verbindung mit dem Handel zu einem mächtigen wirtschaftlich-socialen Faktor heran, der sich auf eine neue, in der berufsgenossenschaftlichen Vereinigung gegebene Organisation zu stützen beginnt. Die Notwendigkeit manueller, tech-

[1]) Zimmer, Altindisches Leben. S. 253.

[2]) A. a. O. S. 255.

[3]) Vgl. die ähnliche Entwickelung des Handwerks und der Industrie im griechischen Mittelalter bei E. Meyer, Gesch. des Altert. Bd. II, S. 361 ff.

nischer Geschicklichkeit, der gleiche Bildungsgang, der die gleichartige technische Ausbildung erzeugt, führte in kurzer Zeit einen hohen Grad von Arbeitsteilung herbei, eine Sonderung der Berufsarten, aus der ein familienhafter Zusammenschluß der Genossen des gleichen Handwerks zu einer durch gleiche Beschäftigung und gleiche Sitte gefesteten Vereinigung entsprang. Die Entwickelung vollzieht sich ähnlich wie bei der germanischen Handwerkerzunft[1]). Die Solidarität der Interessen schafft die körperschaftliche Organisation. Dazu kommt, daß die technische Fertigkeit gleichsam ein Erbstück der Familie wird, so daß die besondere Industrie, welcher der Vater obliegt, sich auf den Sohn vererbt. Es bilden sich Handwerker *familien*, die in der genossenschaftlichen Vereinigung einen engeren Zusammenhalt gewinnen. So begegnen uns denn in den Rechtsbüchern nicht weniger als in den inschriftlichen Urkunden die verschiedenartigsten genossenschaftlichen Vereinigungen des Handwerkes mit einem besonderen Haupte und mit besonderem Zunftrecht[2]). Wir hören von Zünften der Wagenbauer und Zimmerleute, der Goldschmiede und Elfenbeinkünstler, der Wollweber und Schuster, der Töpfer und Steinhauer, der Tischler und Kranzbinder[3]). Das älteste Recht hebt bereits die Sondergesetze der Handwerkerinnungen hervor. Auf der Autorität des Zunftvorstehers und dem eigenen Rechtsstatut ruht das Wesen der Organisation. Die sociale Abgeschlossenheit der einzelnen Zünfte giebt sich auch in der Thatsache zu erkennen, daß in der Stadt bestimmte Straßen nur von bestimmten Handwerkern bewohnt werden. Ueberhaupt macht sich überall mit der berufsgenossenschaftlichen Vereinigung auch lokaler Zusammenschluß der verschiedenen Gewerbe bemerkbar, weniger in den sogenannten Handwerkerdörfern als in der städtischen Konzentration. Handwerkerdörfer, Dorfsiedelungen, deren Bewohner seit vielen Generationen einem bestimmten Handwerke sich widmen und durch ihre Technik sich auszeichnen, finden wir allenthalben im wirtschaftlichen Leben der Völker. Die Fertigkeit pflanzt sich in der Erblichkeit der Berufe fort, sie bleibt durch Jahrhunderte hier an diesen, dort an jenen Ort gefesselt. Wenn Fick aus einer derartigen lokalen Absonderung eine Erschwerung des wirtschaftlichen Verkehrs folgert, um dann in diesen Handwerkerdörfern „einen höchst markanten, für die Physiognomie des damaligen socialen Lebens charakteristischen Zug“[4]) zu erblicken, so verkennt er ganz und gar die wirtschaftliche Stellung solcher Handwerkerdörfer. Die Macht des zum Schematisieren neigenden

[1]) Vgl. für die Organisation des deutschen Handwerkes *Doren*, a. a. O. S. 41.
[2]) Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. 50, S. 514 ff.
[3]) *Fick*, Die sociale Gliederung. S. 179 ff.
[4]) A. a. O. S. 181, 182.

indischen Volksgeistes habe hier, so meint Fick, eine Einrichtung geschaffen und bewahrt, „die stärker war als praktisches Bedürfnis, das auf eine Verschiedenheit der Berufe innerhalb desselben Gemeinwesens ganz von selbst hinweist". Auf indischem Boden scheine die Beibehaltung einer so merkwürdigen Institution ihren Grund hauptsächlich in dem den Indern innewohnenden Streben nach Gliederung, Absonderung, Schematisierung gehabt zu haben.

Zunächst sind diese, auf dem Lande gelegenen Handwerkerdörfer keineswegs „eine so merkwürdige Institution", um sie aus der indischen Schematisierungssucht abzuleiten; dann müßten ja auch die griechischen oder germanischen Handwerkerdörfer ihren Ursprung einer griechischen und germanischen Schematisierungssucht verdanken. Und ferner: glaubt denn Fick wirklich, daß die theoretisierende Schematisierung der Schule jemals stärker als die wirtschaftliche Notwendigkeit und als das gewaltsam sich aufdrängende praktische Bedürfnis gewesen ist, daß also die Inder der Schematisierung zuliebe auf eine praktischere Verteilung und Zugänglichkeit der Handwerke verzichtet hätten. Handwerkerdörfer stützen sich immer auf besondere lokale wirtschaftliche Verhältnisse; sie bleiben überall eine Einzelerscheinung; auch in Indien sind sie nicht die Regel gewesen. Das Gewöhnliche ist auch hier die Vereinigung und Verteilung der mannigfachen Handwerke innerhalb der Stadt. Das Aufblühen des Handwerks war mit der Entwickelung der Stadt verbunden; die Stadt war es, welche die verschiedenartigsten Berufe in genossenschaftlicher Organisation konzentrierte.

Den Anfang der städtischen Entwickelung machte die Ortsgemeinde einer grundherrschaftlichen Adelsburg. Denn die Burg stand nicht allein; sie hielt ansehnliche Siedelungen um sich vereint. Aus der Vereinigung mehrerer Ortsgemeinden wuchs die Stadt zusammen, nachdem Marktverkehr und Gewerbthätigkeit sich am Burgsitze eingefunden haben. Was ursprünglich Burg bedeutet, gewinnt jetzt die Bedeutung „Stadt". Aus der „pur" gehen die „puras", Städte, aus der Burg die „pauras", „Bürger", im Gegensatz zur Landbevölkerung hervor. Hier in dem größeren städtischen Verband, welcher mit der fürstlichen oder grundherrschaftlichen Hofhaltung die gesamte Verwaltung, vor allem das Gericht, das Aufgebot der Dienstmannen vereinigt, gewinnt das Handwerk einen fruchtbaren Grund und Boden zur Befriedigung der mannigfachen Anforderungen, welche fortschreitender Luxus in Wohnung und Verkehr an die Technik stellte.

Vor allem aber fand der Handel in dem zur Stadt sich erweiternden Burgsitz den natürlichen Mittelpunkt, die mächtigste Stütze seiner Entwickelung. Im Bereiche der Burg und der anliegenden Ort-



schaften stand der wandernde Kaufmann unter königlichem Schutz. Es ist beachtenswert, wie früh sich in den uns zugänglichen Denkmälern des ältesten Rechts die Sorge für den Schutz der Kaufleute zeigt, die mit ihrer Waare von Ort zu Ort, von Markt zu Markt ziehen. Gemeinsame Fahrten einer Anzahl von Kaufleuten war das Gewöhnliche. Aber bereits in vedischer Zeit hatte sich aus den reisenden Kaufleuten ein ausgeprägter Kaufmannsstand entwickelt, als in Märkten und Städten gesicherte Centralpunkte eines intensiven Handels entstanden. Hier bildete sich ein solidarisches Interesse der Kaufmannschaft heraus und verkörperte sich in der Kaufmannsgilde als einer organisierten Standesgemeinschaft aller am Handel beteiligten Elemente. Durch gemeinsame Ziele und Interessen verbunden, gaben sie auch der Gemeinsamkeit des Strebens in einem genossenschaftlichen Bund und genossenschaftlichen Zwang, in einer Sitte und einem Recht, das sie aneinanderkettete, einen korporativen Ausdruck. In regelmäßigen Versammlungen bildete man Recht und Gericht aus; im täglichen Verkehr befestigte sich lokale Sitte und lokaler Brauch des Standes; in genossenschaftlicher Organisation ordnete man Markt und Verkehrswesen, in genossenschaftlichem Gerichte urteilte man über Vergehen an Markt- und Kaufmannsrecht. Was Doren[1]) in seinen Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters über den Ursprung der Gilde und über die Umwandlung von gemeinsamen Handelsfahrten zu ständigem genossenschaftlichem Zusammensein schreibt, findet seine volle Anwendung auf die Entwicklung der indischen Kaufmannsgilde. Auch hier sind es zuerst die einzelnen Kaufleute, die sich zu Karawanen vereinen und so geeint das Land durchziehen. Es entwickelt sich dann das städtische Leben im Markt und Marktrecht unter königlichem Burgfrieden. Zuletzt finden sich die Kaufleute zu gemeinsamer Vertretung ihrer Interessen in einer organisierten Körperschaft zusammen, die dann in den großkaufmännischen Handels- und Patriziergeschlechtern ihren aristokratischen Abschluß erhält. Die Kaufmannsgilden sind zwar späteren Ursprungs als die Handwerkerinnungen. Den Kaufleuten fehlte zunächst für eine Korporation die Grundlage, welche das Handwerk wie von selbst einigte und zur Innung machte, die Einheit des Berufes und der Technik. Ihre Thätigkeit ist eine universellere als die des Handwerks, das sich in der gleichartigen Technik und dem homogenen Stoff schnell abgrenzt. Eine Arbeitsteilung nach Gattung und Qualität der Waren, so daß eine bestimmte Ware allein Gegenstand des Betriebes wird, folgt erst später. Und doch konnte erst auf dem Boden eines ausgebildeten Berufsstandes und vor allem

[1]) A. a. O. S. 163.

eines regen Gemeingefühls die Idee einer dauernden Zusammenfassung gleichberechtigter Glieder zum Schutze gemeinsamer Interessen Wurzel schlagen[1]). Wenn nun trotz des ursprünglichen Mangels einer homogenen Grundlage der Handel im Großbetrieb nicht weniger wie im Kleinbetrieb sich zu einem festen wirtschaftlich-socialen Körper zusammenschloß, so liegt darin ein sprechendes Zeugnis für die bereits auf dem Boden des Handwerks erstarkte Macht des korporativen Einigungstriebes. Aber die Kaufmannsgilde überflügelt im Einfluß auf das sociale und politische Leben bald die Handwerkerzunft, während sie im Wesen und in den Einrichtungen dieselbe Organisation zeigen[2]).

Der Vorsteher der Gilde heißt „Creshthi"; seine Autorität umfaßt befehlende und richterliche Gewalt. Ihm zur Seite steht ein Rat aus vier Mitgliedern, der gemeinsam mit dem Gilde-Vorsteher alle Gilde-Angelegenheiten behandelt und entscheidet. So erscheinen die Gilden neben den Zünften als selbständige Korporationen mit teils gewählten, teils erblichen Vorstehern und Beamten, mit Aldermann und Beisitzern, dem modernen Pancayat entsprechend, die in besonderen Gildehallen (çrenisabha) zusammenkommen; die Korporation giebt sich selbst das Recht, beschließt die Statuten, welche ihre Lebensordnung durch Gebote und Verbote regeln, übt richterliche und disciplinäre Gewalt über ihre Angehörigen aus, deren Uebertretungen sie mit Bußen belegt, deren Vergehen sie schlimmstenfalls mit Ausschließung aus der Gilde straft. Wie die Gilde von eigenem Recht regiert wird, so werden ihre Glieder in erster Instanz von diesem eigenen Gerichte auch in Kriminalsachen abgeurteilt. Das Gildegericht war unabhängig von dem öffentlichen Königsgericht, insoweit es sich um Sachen handelte, welche die Genossen allein betrafen. Ja, umgekehrt ist das Königstribunal als oberste Instanz an das Gilderecht gebunden. Schon in dem ältesten uns erhaltenen Rechtsbuche spricht sich die Selbstherrlichkeit der Gilde in den Bestimmungen aus, welche es der Staatsgewalt zur Pflicht machen, das Partikularrecht der Gilden zu beschützen[3]). Die Gilde schafft sich ihr eigenes Recht. Dieses Recht bezieht sich in erster Linie auf Handel und Verkehr, aber es umfaßt auch partikulare Gesetzgebung über Familien- und Erbrecht; Familien- und

---

[1]) Vgl. Doren, a. a. O. S. 41, 163.

[2]) Neue und dankenswerte Belege für die Stellung, welche die Gilde im wirtschaftlichen Leben einnahm, bietet die soeben ausgegebene Dissertation: „Eene oudindische Stad volgens het Epos, Proefschrift ter verkrijging van den Graad van Doctor aan de Universiteit van Amsterdam (9. December 1899) door Jan Kornelis de Cock, Groningen." S. 5—13.

[3]) W. Foy, Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern. Leipzig 1895 S. 13—14, 20, 21, 24, 25.

Gilderecht gehen hier enge zusammen. Wenn auch die Fortbildung des Rechts durch das königliche Edikt als die vornehmste Prärogative der königlichen Gewalt erscheint, so darf doch keine gesetzgeberische Aktion des Königs sich in Widerspruch mit dem Sonderrechte der Gilde setzen. Strengste Berücksichtigung des Gilderechts wird dem Könige zur Pflicht gemacht. Auch das Königsgericht ist an das Korporationsstatut der Gilde gebunden. Jede gilderechtliche Eigenart steht unter besonderem Königsschutze. So entwickelte sich das Gilderecht zu einem mächtigen Faktor des gesamten Rechtslebens in dem entscheidenden Einfluß, welchen die Gilde auf die Ausgestaltung aller wirtschaftlichen Beziehungen durch die Bestimmungen über Handel, über Kauf, Gesellschaftsrecht, über Geldgeschäfte, Darlehen, Zins und Wucher ausübte. Die Ordnung und Leitung des Marktverkehrs steht zwar unter der Oberaufsicht der königlichen Gewalt. Die Marktpolizei, welche Maß und Gewicht überwacht, das Münzwesen, die Regulierung des Kaufpreises, die Zollgebühren, alle jene Einrichtungen, welche auf einen erhöhten Schutz und eine größere Vervollkommnung des Marktverkehrs hinzielen, sind in letzter Instanz vom Könige abhängig. Aber daß es bereits in früher Zeit ein so ausgebildetes Handelsrecht gab, ein System von festen Normen für den inländischen und auswärtigen Marktverkehr, welche die Preisbewegungen, den Umfang von Import und Export, die Bildung von Ringen in der Kaufmannschaft zur Erzeugung eines künstlichen Steigens oder Fallens der Preise, Seehandels-Experte, Rhederei, Regulierung des Speditionswesens berücksichtigen, — daran hat die kaufmännische Gilde das erste Verdienst. Zwar tritt der König, wie Jolly meint[1]), selbst als Industrieller auf, indem ihm nicht nur der Ertrag der Bergwerke ganz oder wenigstens zur Hälfte gehören soll, sondern auch Faktoreien von ihm getrieben werden und die Gewinnung und der Verkauf z. B. von Safran in Kaschmir, Edelsteinen im Süden, Pferden im Westen, feinen Zeugen und Wolle im Osten, Elefanten allerwärts zu den königlichen Monopolen gehört; aber er ist doch ganz an die Mitwirkung der Handelsgilden gebunden[2]). Von den letzteren geht die Ausrüstung der Karawanen und Seeschiffe aus. Die Organisation des gesamten Speditionswesens zu Wasser und zu Lande hatte ihren Mittelpunkt in den Gilden der Karawanenführer und der Seefahrer und reichen Schiffsherren. Das Haupt einer Gilde, der Karawanenführer, erscheint mehrfach in den religiösen Schenkungsurkunden[3]). Der Karawanentransport hatte auf den

[1]) J. Jolly, Recht und Sitte, S. 111.

[2]) Vgl. W. Foy, a. a. O. S. 60, Anm. 2.

[3]) Jos. Burgess, Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions, London 1883, S. 88, n. 28.

großen, wohlgepflegten Handelsstraßen, welche nach allen Richtungen das Land durchzogen, einen glänzenden Aufschwung zwischen den einzelnen, ihren Produkten und Bedürfnissen nach so verschiedenen Teilen Indiens genommen[1]). Der Ausbau und die Pflege der Handelsstraßen wird in allen Gesetzbüchern dem Könige zur besonderen Pflicht gemacht.

Aber von nicht geringerer Bedeutung war der Warentransport zur See geworden. Dem „Sarthavaha" oder Führer einer Karawane tritt der „Nausarthavaha" oder Führer einer Handelsflotte als Rivale zur Seite. Wie die Karawanen unter königlichem Schutze die weiten Strecken durchziehen, so befahren die Schiffe der Gilden, zu einer Handelsflottille vereinigt, das Meer[2]).

Um durch Benutzung des Wassers den Schwierigkeiten des Landtransportes zu entgehen, bedurfte es zweier Voraussetzungen: der durch schiffbare Flüsse oder durch das Meer eröffneten Wasserstraße und der Möglichkeit einer Ladung. Zur Ladung aber eignen sich nur Güter, Erzeugnisse der Natur oder des Gewerbefleißes, die hier fehlen, dort vorhanden sind[3]). In einem Lande, wo alles, dessen die Bevölkerung bedarf, an allen Orten in ausreichender Menge und gleicher Güte zu haben ist, hat das Lastschiff nichts zu thun. Mangel an der einen, Ueberfluß an der anderen Stelle, Ausgleichung des beiderseitigen Ueberflusses, kurz: die Möglichkeit des Handels ist die unerläßliche Voraussetzung einer Entwicklung der Schiffahrt.

Alle jene Voraussetzungen hatten sich nun schon früh erfüllt. Vor allem war die Bedeutung des gegenseitigen Ausgleichs von Erzeugnissen, welche hier fehlen, dort vorhanden sind, tief in das volkswirtschaftliche Leben eingedrungen. Indien ist reich an natürlichen Produkten der verschiedensten Art, die sich auf die einzelnen Gebiete der Halbinsel verteilen. Der Austausch der mannigfaltigen Erzeugnisse des Bodens erscheint in dem kulturgeschichtlich so lehrreichen Völkerbilde, das vom Epos beim großen Königsopfer entworfen wird[4]). Aber wir sehen in dieser Darstellung nicht bloß die einzelnen Königreiche des nördlichen und südlichen, östlichen und westlichen Indien durch den Unterschied der Bodenprodukte charakterisiert, die zum Austausch im Wege des Handels führen. Noch deutlicher treten die Unterschiede des gewerblichen Fleißes innerhalb der einzelnen Königreiche hervor. Der Osten z. B. zeichnet sich aus durch eine hervorragende Kunstfertigkeit in der Bear-

[1]) Fick, Die sociale Gliederung Indiens, S. 174, 175.

[2]) Dahlmann, Das Mahâbhârata, S. 177.

[3]) R. Ihering, Vorgeschichte der Indo-Europäer, S. 206.

[4]) Vgl. Chr. Lassen, Indische Altertumskunde, 2. Aufl., Leipzig 1874, Bd. II, S. 549 ff.

beitung von Gold und Elfenbein, der Westen durch seine Tuchindustrie. Man unterscheidet in den Rechtsbestimmungen den Handel mit Produkten des einheimischen oder fremden Marktes, mit Produkten des Bodens oder des Gewerbefleißes. Zollrechtlich wird ein bedeutender Unterschied gemacht zwischen Händlern an ausländischer und inländischer Ware. Während einerseits der heimische Gewerbe- und Kunstfleiß geschützt und gehoben werden soll, zeigt sich auch andererseits das Bestreben, durch eine Art Prämie die Einfuhr wertvoller, in Indien nicht vorhandener Produkte zu beleben. Auf die mannigfachen Seiten des auswärtigen Handels richtet sich in ganz charakteristischer Weise die Gesetzgebung. Der Reichtum an großen, schiffbaren Wasserstraßen im Norden Indiens hatte eine frühzeitige Entwicklung der Binnenschiffahrt begünstigt. Aber aus dem Stromfahrer war längst ein Küstenfahrer, aus dem zaghaften Küstenfahrer ein kühner Seefahrer geworden. Wir hören von Experten im Seehandel, welche die Höhe des mutmaßlichen Gewinnes beim Import und Export der Ware berechnen und danach den Gewinnanteil des Kaufmanns und des Rheders bestimmen. Ohne einen umfangreichen Verkehr zur See hätte dem festen Institute der Seehandels-Experten jede wirtschaftliche Grundlage gefehlt. Die Aussagen dieser mit den Meerfahrten vertrauten Männer galten namentlich vor dem Gildegericht als entscheidende Norm.

In jeder Beziehung zeigt schon die alte Gesetzgebung „eine sehr lobenswerte Sorgfalt für die Aufrechthaltung eines gesetzmäßigen Handelsbetriebes" [1]). Die Bestimmungen über die Obliegenheiten der Beförderer von Waren zu Lande und zu Wasser weisen auch hier auf jene hohe Gesetzlichkeit hin, die als Frucht der korporativen Organisation alle Zweige des wirtschaftlichen Lebens durchdringt. Die Fracht für die Beförderung der Waren war fest geregelt; für die Spedition auf großen Flüssen richteten sich die Frachtsätze nach der Verschiedenheit der Jahreszeiten und der Orte; man unterschied Kontrakt nach Ort, Kontrakt nach Zeit. Wurde der Speditionskontrakt nicht eingehalten, so ging der Spediteur der Fracht verlustig, und es traf ihn zugleich eine vom Gildegericht aufzuerlegende Buße für Kontraktbruch, der überhaupt im alten Rechte scharf geahndet wird [2]). „Dieses letztere Gesetz," sagt Lassen, „setzt einerseits eine regelmäßige, durch eigens sich damit abgebende Fuhrleute bewerkstelligte Beförderung der Waren zwischen den verschiedenen Städten des Festlandes voraus, andererseits bezeugt dieses Gesetz, daß der Verkehr durch gesetzliche Bestimmungen geregelt und durch sie die

---

[1]) Lassen, a. a. O. S. 576 ff.

[2]) Bemerkenswert sind z. B. die hohen Strafen, welche auf dem mutwilligen Kontraktbruche der Arbeiter stehen. Vgl. Jolly, a. a. O. S. 107.



Verpflichtungen und die Rechte der Kaufleute und der von ihnen benutzten Spediteure genau abgegrenzt und gesichert waren." Auch das Verhältnis der Regierung zu der Kaufmannschaft ist genau umschrieben. Der Staat übt ein weitgehendes Aufsichtsrecht, das sich in Ausfuhrverboten, in königlichen Regalen und Monopolen zeitweilig sehr empfindlich gegen die kaufmännischen Genossenschaften fühlbar macht. Die Sorge der Gesetzgebung ging dahin, daß die Unterthanen vor Uebervorteilung durch die geschlossen auftretende Kaufmannschaft geschützt wurden. Denn daß die großen Handelsgilden durch den engen, zünftigen Zusammenschluß sich recht drückend bemerkbar machen konnten, tritt deutlich genug in dem Rechtssatz hervor, welcher es dem Könige zur Pflicht macht, zu verhindern, daß sich Vereinigungen von Großhändlern und Großindustriellen bilden zur Beherrschung der Preislage, echte Syndikate, die jede andere Konkurrenz aus dem Felde schlagen, namentlich aber den Kleinbetrieb nach jeder Richtung hin unterbinden wollten. Auf solchen Syndikaten soll die höchste zulässige Strafe stehen. „Für Kaufleute," so lautet die Bestimmung, „welche sich zu dem Zwecke vereinigen, um eine Ware durch einen fingierten hohen Preis auszuschließen, und für Kaufleute, die sich zusammenthun, um eine Ware tief unter dem Preise zu verkaufen, besteht die höchste Strafe" [1]).

Diese kaufmännischen Ringbildungen hängen mit der ganzen Tendenz des wirtschaftlichen Lebens zusammen, die überall engen genossenschaftlichen Zusammenschluß erstrebt. Gesellschaftsvertrag und Gesellschaftsrecht werden bereits in den älteren Rechtsbüchern sorgfältig behandelt; die Konstitution der Handelsgesellschaft, das Societätenwesen wird genau beschrieben [2]). Der Begriff der juristischen Persönlichkeit ist hier in den wesentlichen Zügen so scharf ausgebildet, daß er unstreitig zu einer der wichtigsten idealen Errungenschaften des Wirtschafts- und Rechtslebens gehört. Die Societät wird Trägerin des Handels unter dem Einfluß der Geldwirtschaft und des Kapitals. In dem Import- und Exportgeschäft des Großhändlers stand dem Kapitalisten die Möglichkeit offen, Geld in gewinnbringendster Weise zu verwerten [3]). Die

---

[1]) W. Foy, Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern, S. 61.

[2]) J. Jolly, Recht und Sitte, S. 109 ff.

[3]) Einen interessanten Einblick in das Handels- und Societätenwesen bietet die Erzählung vom Verkauf einer Schiffsladung, wobei es sich um Waren handelt, die in der Nähe von Benares in einem Binnenhafen gelöscht werden. (Vgl. Fick, Die sociale Gliederung Indiens, S. 174.) Der Held der Erzählung, ein Jüngling aus guter, aber verarmter Familie, hat von einem befreundeten Schiffer erfahren, daß ein großes Schiff im Hafen angekommen sei. Er mietet sich für acht Karshapana ein großes Mietfuhrwerk nebst allem Zubehör und fährt mit großem Pomp zum Hafen. Hier kauft er die Schiffsladung auf Kredit und deponiert seinen Siegelring als Sicherheit; dann läßt er in der Nähe des

Zinsen ermöglichen es dem Kaufmann, mit fremdem Gelde zu operieren. Geld und Getreide werden eine Ware, Handelsartikel, wie alle anderen Wertgegenstände. Die Zinsen werden als Anteil am genossenschaftlich erzielten Handelsgewinne eines ausländischen oder binnenländischen Unternehmens gedacht. Aus dem Charakter des Gesellschaftsvertrages zum Zwecke auswärtigen Handels erklärt sich teilweise der ungewöhnlich hohe Zinsfuß. Er betrug durchgehends 20 % und steigerte sich selbst auf 25 % und 30 %[1]. Etwas Aehnliches finden wir in Babylon. Einen solchen Zinsfuß für den gewöhnlichen bürgerlichen Verkehr vermag man sich nur zu erklären, wenn dem Kapitalisten im Handel die Gelegenheit sich bot, sein Geld gewinnbringend anzulegen. Das geschah durch den Darlehnsvertrag, der die Funktion eines Gesellschaftsvertrages als Beteiligung an einem Handelsunternehmen übernahm.

Wüßten wir nichts von der Organisation des altindischen Handels im einzelnen, schon die bloße Thatsache der hohen Entwicklung des Darlehnsgeschäftes würde das Vorhandensein des großen kaufmännischen Betriebes außer Zweifel stellen. In denselben Rechtsbüchern, welche uns ein charakteristisch entwickeltes Verkehrsrecht, Handels- und Seerecht zeigen, finden wir die ausgeprägten Grundsätze eines mannigfach entwickelten Zinsrechtes, und zwar erkennt man deutlich, daß es sich nicht etwa um ein Gefälligkeitsdarlehn des gewöhnlichen Lebens handelt, sondern um das Geschäftsdarlehn, das im Handel ins Dasein tritt. Gemeinsam mit dem Handel wird das Zinsgeschäft als eine besondere Erwerbsart hingestellt. Bereits Gautama spricht von einer besonderen Gilde der Banquiers. Geldgeschäfte und Zinsnehmen gelten zwar ursprünglich als unsittlich; ihre verhängnisvolle Wirkung empfindet man in dem überhand nehmenden Wucher. Aber entbehren kann sie der Großhandel nicht mehr. Auf der Entwicklung des Geld- und Darlehnsgeschäftes beruhen die bis ins einzelne gehenden Bestimmungen der Rechtsbücher über erlaubten und unerlaubten Zins.

Schiffes ein Zelt aufschlagen und giebt, nachdem er drinnen seinen Sitz eingenommen hat, seinen Leuten den Befehl, wenn Kaufleute zu ihm wollten, so sollten sie erst nach dreifacher Anmeldung vorgelassen werden. Auf die Kunde von der Ankunft des Schiffes kommen gegen hundert Kaufleute von Benares, um die Ladung zu kaufen; man sagt ihnen: „Ihr könnt von den Waren nichts mehr bekommen; denn ein Großkaufmann, der sich da und da aufhält, hat sie gegen ein Depositum gekauft." Als sie dies hören, begeben sie sich zu dem Jüngling und werden von den Dienern in der verabredeten Weise nach dreifacher Anmeldung zu ihm geführt. Jeder der Kaufleute zahlt 1000 K., um einen Schiffsanteil zu erhalten, und schließlich kaufen sie ihm, um ihn als Partner loszuwerden, auch noch den Rest seines Anteils ab, indem jeder von ihnen weitere tausend zahlt. So kehrt der junge Handelsspekulant im Besitze von zweimalhunderttausend Karshapana nach Benares zurück.

[1]) Dahlmann, Das Mahâbhârata, S. 182 ff.



Nur unter der Voraussetzung einer entwickelten Geldwirtschaft konnte sich in solchem Umfange das Darlehnsgeschäft ausbilden. Denn wenn auch das Darlehn teilweise in Naturalien gegeben und in Naturalien mit Zins zurückgezahlt wurde, so wurde das Gelddarlehn doch bald der wichtigste Faktor im Handelsleben. Dem entspricht die Thatsache, daß Indien schon in vedischer Zeit Metallprägung und Geldwährung besitzt. In der ältesten Zeit hatten Naturalwirtschaft und Tauschhandel geherrscht. Der Wert der Gegenstände wurde nach Rindern bemessen. Aber der gesteigerte Verkehr bedurfte eines anderen Wertmessers, namentlich für den Großhandel, und diesen Wertmesser boten nur die Edelmetalle. Indien ist ein an Edelmetallen überaus reiches Land gewesen. Der Goldreichtum war sprüchwörtlich. Und so darf es uns nicht überraschen, daß schon in alter Zeit gerade das Gold die wirtschaftliche Bedeutung eines allgemeinen Wertmessers gewann. Die Schwurformeln und Gottesurteile sollen nach dem in Gold abgeschätzten Wert des Streitobjektes in Anwendung gebracht werden, „also die reine Goldwährung", wie Jolly[1]) meint. Der sehr alte Karschapana war eine Silbermünze, der noch frühzeitiger erwähnte Nischka ist schon im „Brahmana der hundert Pfade" als Goldmünze im Umlauf[2]).

Neben dem Könige besaßen die Gilden ein begrenztes Münzrecht. Es sind eine Reihe von Münzen gefunden worden, die sich auf verschiedene Handelsgilden beziehen. Wie die Adelsgeschlechter ihr Wappen, so führt jede Gilde ihr Symbol[3]).

In den Kaufmannsgilden sammelte sich der Reichtum des Landes; hier entstanden die kapitalkräftigen Centren des Verkehrs. Die Gilden entwickelten sich zu den mächtigsten und sichersten Geldinstituten. Sie gelten als Bankhäuser, denen Kapitalien, Depositen anvertraut werden. Vor allem aber übergab man ihnen mit Vorliebe die Verwaltung frommer Schenkungen und Stiftungen. Die Gelder wurden bei den Kaufmannsgilden verzinslich angelegt für die verschiedensten Kultuszwecke. Die reichlichsten Belege für Stiftungen und Schenkungen jeder Art bieten die Inschriften[4]). Schon König Açoka rühmt sich der Anlegung von Mangowäldern und anderer Pflanzungen, von Brunnen, Serais und Wasserstationen an den Straßen. Stiftung von Klöstern, Errichtung von Götterstatuen, Tempelgründungen sind nichts Ungewöhnliches. Damit

---

[1]) Jolly, Recht und Sitte, S. 97.

[2]) A. Cunningham, Coins of Ancient India from the earliest times down to the seventh century A. D., London 1891, S. 42 ff.

[3]) Georg Buehler, Indian Studies, no. III, Wien 1895, S. 47; E. J. Rapson, Indian Coinage, Straßburg 1898, S. 3.

[4]) Jolly, Recht und Sitte, S. 106.

werden besondere Stiftungen verbunden zur Instandhaltung der Gebäude und des Gottesdienstes. Die für diese Zwecke bestimmten Kapitalien werden von dem Gilde-Ausschuß (Goschthijana) verwaltet. Dörfer, Felder, Gärten, Häuser, Teiche und Kanäle erscheinen in den Stiftungsurkunden. Die zu bestimmten Terminen, oft täglich, zahlbaren Renten bildeten das Einkommen der Tempel und Klöster. Für die mannigfachsten Zwecke werden Stiftungen gemacht; so ist uns eine Urkunde erhalten, die von einer Stiftung spricht, damit täglich im Tempel geistliche Erbauungsstunden durch Vorlesung der großen Epen gehalten werden, und zwar begegnet uns diese Urkunde in einer indischen Kolonie Cambojas[1]). Ein sehr interessantes Beispiel aller möglichen Arten von Schenkungen bieten die Höhleninschriften des Uschavadata in Nasik, der darin unter anderem von sich berichtet, daß er sechzehn Dörfer geschenkt, eine Treppe zu einem heiligen Badeplatz, Herbergen, Gärten, Teiche, Trinkbrunnen, Fähren, Wasserstationen angelegt habe. Vor allem aber verdienen zwei Urkunden besondere Erwähnung, in denen die sociale und wirtschaftliche Stellung der Gilden als Bank- und Depositenhäuser sehr bezeichnend hervortritt. „Im Jahre 42, im Monat Vaiçakha, stiftete Uschavadata, der Schwiegersohn des Kschaharata-Königs, des Kschatrapa Nahapana, diese Höhle für die Mönchsgemeinde. Er stattete die Gemeinde ferner mit einem Kapital von drei Tausend Karschapana aus, dessen Zinsen den in der Höhle lebenden Asketen zur Anschaffung von Kleidern dienen sollen. Dieses Kapital wurde hinterlegt bei den Kaufmannsgilden in Govardhana, und zwar 2000 Karschapana bei der einen Wollwebergilde mit der Verpflichtung, jährlich 100 Karschapana als Zinsen zu zahlen, 1000 Karschapana bei der anderen Webergilde mit einer jährlichen Zinshöhe von 75 Karschapana. Alles dies wurde in der Gildenhalle bekannt gemacht und dem Brauche entsprechend auf Tafeln niedergeschrieben." In einer weiteren Urkunde berichten König Içvarasena und Königin Vischnudatta, daß sie eine ewige Stiftung gemacht, um aus den Zinsen Medikamente für die kranken Mönche des Klosters auf dem Berge Tiraçmi zu beschaffen, und daß sie 1000 K. bei der Gilde der Thonarbeiter, 500 K. bei der Gilde der Oelfabrikanten und je 100 und 200 K. bei zwei anderen Gilden angelegt haben[2]).

Aber auch die Gilden selbst erscheinen als Stifterinnen in diesen Denkmälern. Und in den Stiftungen, von denen hier noch der verwitterte Stein redet, in den religiösen Schenkungen, welche Gilden und Zünfte machen, lebt ein echtes Stück des alten Korporationswesens fort, das

[1]) Dahlmann, Das Mahâbhârata, S. 139.

[2]) Burgess, Archaeological Survey, l. c. S. 101 ff.

um so anziehender wirkt, als hier das wirtschaftliche und sociale Element in dem religiösen eine besondere Weihe empfängt. Mit den Fürsten und dem Adel wetteifert der Handels- und Gewerbestand in den Zünften, um religiöse Schenkungen und Stiftungen aller Art zu machen. Korporativ lassen sich die Kaufleute und Handwerker vertreten durch das Gilde- und Zunfthaupt, unter ausdrücklicher Hervorhebung des geistlichen Nutzens, der aus der Schenkung der ganzen Körperschaft zufließen soll, als würden die geistlichen Interessen im korporativen Verbande ebenso wirksam vertreten wie die wirtschaftlichen durch genossenschaftliches Zusammenwirken. Das religiöse Element erhält aber innerhalb der Gilde noch eine besondere Repräsentanz neben dem Gildemeister durch den Gildegeistlichen, den „Goschthiçramana" [1]), der die Kultushandlungen für die Gilden verrichtet. Reiche Gilden besaßen ihre eigenen, dem besonderen Schutzgotte geweihten Kultusstätten. Ein Teil der gemeinsamen Gildebeiträge wurde manchmal geradezu durch besondere Stiftung religiösen Zwecken zugewandt.

So hatte sich das Korporationswesen in Zunft und Gilde nach jeder Seite hin entwickelt, nach der socialen und wirtschaftlichen, nach der religiösen und politischen Seite. Ich hebe die politische Seite hervor. Denn zunächst war die Selbstherrlichkeit der Gilde in einem Umfange durch das Recht, die eigenen Angelegenheiten zu ordnen, ausgebildet, daß das Korporationsstatut halb socialer, halb politischer Art wurde. Der Drang nach korporativer Selbständigkeit führte die Gilden selbst zum entschlossenen Widerstand gegen jeden Eingriff königlicher Gewalt. Aus den Kaufmannsgilden war auf wirtschaftlichem Boden ein Stand erwachsen, der als ein neuer Adel das vornehme und reiche Bürgertum der Patriziergeschlechter verkörperte. Es waren die Gahapati-Familien und -Geschlechter, in denen ein ebenso scharf entwickeltes Standesbewußtsein lebte wie in den Kschatriya. Der Patriziersohn (kulaputta) darf nur in eine Patrizierfamilie (gahapatikula) heiraten [2]). Die Eltern tragen ängstlich Sorge, daß eine Mesalliance vermieden wird, indem sie dem herangewachsenen Sohne die Tochter eines der alten Kaufmannsgeschlechter zuführen. Die Söhne der alten Aristokratie bewerben sich um die Töchter dieser Finanzaristokratie, und die alten Adelsgeschlechter sind gerne bereit, ihre Töchter mit den Erben der reichen und vornehmen Kaufmannshäuser zu verbinden. Der Adel der Gahapati oder Handelsherren stellt einen ebenso ausgesprochenen Erbadel dar wie jener der Kschatriya. Mit Recht hat man daher diese durch vornehme Geburt und großen Reichtum gleich

[1]) Epigraphia Indica, Vol. II, Calcutta 1894, S. 328, n. 5.

[2]) Vgl. hier besonders die treffliche Darstellung von Fick, Die sociale Gliederung Indiens, S. 162 ff., „Die vornehmen bürgerlichen Familien".

ausgezeichneten Großkaufmannsfamilien den Patriziergeschlechtern der Reichs- und Handelsstädte des deutschen Mittelalters verglichen. Sie besitzen in der That eine große Aehnlichkeit, besonders in ihrem socialen und politischen Einfluß, der ein ganz neues Element in die alte Gliederung der Stände hineinschiebt. Ohne jenen Geschlechtern anzugehören, die einst das Land erobert hatten und den grundherrlichen Adel bildeten, hatten diese Familien doch eine erbliche Machtstellung sich errungen, die ihnen gestattete, mit dem durch Geburt und Grundbesitz zur Herrschaft berufenen Stande in dem Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten zu rivalisieren. Grundlage dieser Macht war die Korporation. Das Haupt der Kaufmannsgilde war der officielle Vertreter der Großkaufmannschaft am Hofe des Königs. Dem Herrscher, so heißt es in den Rechtsbüchern, soll in der finanziellen Verwaltung des Landes, in allen Fragen des Handels und Verkehrs das Haupt der Kaufmannsgilde zur Seite stehen. Diese Stellung eines Gildehauptes und Repräsentanten der Großkaufmannschaft wurde allmählich eine erbliche. Dem Einfluß der durch diese Handelsherren vertretenen Gilden konnte sich der König um so weniger entziehen, als sie allein in der Lage waren, dem Könige die Kapitalien, deren er für die Unternehmungen des Friedens und des Krieges bedurfte, vorzustrecken. Dadurch war die Staatsgewalt von den reichen Gilden und kaufmännischen Geschlechtern abhängig gemacht. Und die Großkaufmannschaft wußte sich diese Stellung zu Nutzen zu machen, indem sie immer mehr Privilegien sich errang und erzwang. Was die Gilde in Leitung und Ordnung des Handels- und Marktverkehrs erreichte, hat sie dem Umstande zu verdanken, daß sie über die meisten Kapitale und Geldkräfte verfügte und gegenüber dem alten Grundadel die eigentliche Repräsentantin der Geldwirtschaft wurde. Die Gilden wurden der Angelpunkt des gesamten staatlichen Wirtschaftslebens, und da sie ihren Sitz in den Städten hatten, so wurden sie der Grund der Erweiterung und Blüte des städtischen Wesens. Handel und Gewerbe machten den eigentlichen Lebensnerv der Städte aus und zogen immer mehr Volk vom Lande heran. Neben dem Bauernstand erhebt sich das Bürgertum als neue Form der socialen und politischen Organisation.

Mit der emporsteigenden Macht dieses in Handel und Industrie organisierten Bürgertums war aber auch ein Umschwung im Bereiche des geistigen Lebens eingetreten. Waren es ursprünglich Priestertum und Adel, in deren Mitte Wissen und Kunst blühten, so beginnen jetzt die Vaiçya in ihren vornehmsten bürgerlichen Vertretern einen ebenso thätigen Anteil an dem religiösen und wissenschaftlichen Leben der Zeit zu nehmen. Das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Strömungen war thatsächlich ein neues geworden. Es bestand in der wissen-



schaftlichen Erfassung des höchsten Seins durch eine vom Veda unabhängige Erkenntnis und in einem sittlichen Streben, das nicht auf dem Ritual beruhte. Das Emporkommen der neuen Richtung bedeutete eine Emancipation von der alten religiös-socialen Ueberlieferung. Dieser religiösen Evolution lief die Emancipation der im Handel und Gewerbe repräsentierten socialen und wirtschaftlichen Macht des neuen Bürgertums parallel. Die Macht des Besitzes eröffnete die Pforten des Wissens. Und so tritt vor uns hin das interessante Bild der mit dem älteren Adelsstande um den Reichtum des Wissens ringenden neuen Geldaristokratie. Die Söhne der reichen Patriziergeschlechter strömen zu den Metropolen des Wissens im Westen wie im Osten Indiens. In der Pflege der höheren Bildung nehmen die mächtigen Handelsfamilien es mit den alten Geschlechtern des Großgrundbesitzes auf. Daß dem Adel das höhere, in den mächtigen Patriziergeschlechtern vertretene Bürgertum gleichberechtigt an die Seite getreten ist, zeigt sich ebenso entschieden im Bereiche der höheren Bildung und des religiös-sittlichen Strebens, als im Bereiche der politischen Macht[1]). Besonders charakteristisch aber kommt die Teilnahme des Bürgertums an den neuen religiösen Strömungen der Zeit zum Ausdruck in den Beziehungen der Kaufmannschaft und der Handelsgilden zu den beiden Hauptträgern der sektarischen Bewegungen und emanzipierenden Kämpfe, dem Buddhismus und Jainismus. In den buddhistischen und jainistischen Baudenkmälern begegnen uns als eifrigste Förderer dieser Sekten die Vertreter des Handels und Gewerbestandes, bald einzeln, bald korporativ[2]). So ergänzt sich in dem religiösen Leben des neuen Standes das Bild der wirtschaftlichen und politischen Macht, die er errungen hatte. Die Handels- und Gewerbegenossenschaften werden zugleich als religiöse Brüderschaften Förderinnen des Kultuslebens in einem Umfange, der uns lebhaft an die religiösen Gilden des germanischen Mittelalters erinnert. Wie dort das religiöse Gildewesen den größten Aufschwung genommen hatte in den frommen Brüderschaften, die überall errichtet wurden, in Laienverbindungen zur Uebung verdienstlicher Werke, so tritt auch hier die gemeinsame Uebung verdienstlicher Werke in den Vordergrund. Auf die Verrichtung verdienstlicher Werke wird der höchste Wert gelegt. Daher nehmen die Bestimmungen über Schenkungen und Stiftungen religiösen Charakters in den Gesetzbüchern einen großen Raum ein; bei einem Rechtslehrer z. B. füllen

[1]) Epigraphia Indica, vol. I, Calcutta 1888, S. 385 ff.; vol. II, 1894, S. 97 ff.; S. 327 ff.

[2]) J. Fergusson and J. Burgess, The Cave Temples of India, London 1880, S. 289 ff.; J. Burgess, Report on the Buddhist Cave Temples, London 1883, S. 82 ff.

sie einen ganzen Band. Und auch hier ist es wiederum die genossenschaftliche Verrichtung von guten Werken, der eine besondere Bedeutung im religiös-socialen Leben gegeben wird.

Dieser eigenartige Charakter der religiösen Genossenschaftsbildung führt auf die Konstitution des Opferwesens zurück. Die Opferpriester nämlich, welche, ihren verschiedenen Funktionen entsprechend, bei der Darbringung des Opfers als Hotri, Adhvaryu, Udgatri, Brahman zusammenwirken, bilden eine religiöse Körperschaft, welche in ihrer Einheit und Geschlossenheit das opfernde Priestertum darstellt. Der körperschaftlichen Vereinigung der opfernden Priester fällt daher auch der Opferlohn zu (Dakshina). Jedes Glied hat seiner Stellung und seiner Mitwirkung beim Opferdienst entsprechend auch Anteil an dem Opferverdienst und Opferlohn. Die Verteilung der Opferlöhne erfolgt im Verhältnis von 48 : 24 : 16 : 8 unter den vier Rangklassen der Opferpriester [1]). Das Kollegium der funktionierenden Priester ist nun das typische Vorbild für alle religiösen Vereinigungen und Genossenschaften zur Verrichtung geistlicher Werke und zur Erwerbung geistlichen Verdienstes geworden. Das Gesetzbuch des Manu erklärt, daß das Schema der Verteilung des Opferlohnes anwendbar sei auf alle Arten von Genossenschaften.

Eine ganz eigenartige Färbung empfängt das religiöse Leben in diesem Zuge nach körperschaftlicher Einheit und Abgeschlossenheit. Die geistlichen Gilden, von denen ich oben sprach, sind Laienvereinigungen, welche sich nach Analogie der priesterlichen Kollegien bildeten. Aber die korporative Triebkraft hat sich noch mächtiger in dem Genossenschaftswesen der religiösen Sekten und Schulen, in den Gemeinschaften des ascetischen Coenobitentums ausgebildet. Die Gemeinden der Asceten erscheinen als organisierte Körperschaften, welche Trägerinnen einer selbständigen Verwaltung, eines selbständigen Vermögens sind. Aeußerlich giebt sich die korporative Geschlossenheit des indischen Ascetentums in den großartigen Kloster- und Tempelbauten zu erkennen, die einen gewaltigen Grundbesitz um sich vereinen. Die Mönchsgenossenschaften werden Besitzerinnen ganzer Distrikte mit Hunderten von Dörfern. So soll nach Tods [2]) Schilderung noch zu Anfang dieses Jahrhunderts ein großer Teil des Staates Mewar den ascetischen Genossenschaften gehört haben. Diese geistlichen Korporationen besaßen über ihre Mitglieder eigene Judikatur, ähnlich wie die Wirtschaftskorporation über die Gildegenossen. Innerhalb der Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit war die ascetische Korporation dem öffentlichen Königsgericht ganz enthoben. Das Immunitätsprivilegium und die Steuerfreiheit werden in den Stiftungsurkunden

[1]) Jolly, Recht und Sitte, S. 111. — [2]) Jolly, a. a. O. S. 106.

mit großem Nachdruck hervorgehoben. Großen Strafen verfallen jene, welche sich an den durch besonderes Königsrecht geschützten geistlichen Besitztümern vergreifen, oder Gegenstände, die einer religiösen Korporation angehören, veruntreuen.

Das Recht der freien, selbständigen Körperschaft beschränkt sich aber keineswegs auf die rechtgläubigen Asceten, wie man annehmen sollte. Die Kultusfreiheit, welche in den Königsedikten von Açoka so bezeichnend zum Ausdruck kommt, gab allen Schulen und Sekten das Recht, sich eine korporative Verfassung zu geben und in voller genossenschaftlicher Freiheit ihre besonderen religiösen Zwecke zu verfolgen. In den Rechtsbüchern, wo von dem Schutz des korporativen Rechts, welcher dem Könige obliegt, die Rede ist, werden ausdrücklich die „Ketzer" als besondere Gemeinschaften betrachtet, welche dieselben Korporationsrechte genießen wie die Nachfolger der alten Religion. Es wird gesagt, der König solle das „Sonderrecht der Ketzer" ebenso schützen wie das der vedagläubigen Asceten. Diese Freiheit hängt mit dem das ganze sociale Leben durchdringenden Korporationsgeist zusammen, der bereits lebendig zum Bewußtsein gekommen war, während das staatliche und politische Leben sich noch in einfachen Formen bewegte. Es giebt wohl keine größeren äußeren Gegensätze, als die mancherlei Arten von Genossenschaften, die sich eine streng körperschaftliche Organisation gegeben haben. Wenn hier das Korporationswesen sich nach allen Seiten entfaltet, so zeigt dies, wie triebkräftige Wurzeln es im socialen Leben des indischen Volkstums geschlagen hat. Und in der That, abgesehen von der wirtschaftlichen und socialen Organisation des mittelgermanischen Volkstums, hat sich nirgends, weder im Westen noch im Osten, weder im Altertum noch in späterer Epoche, eine so reiche korporative Gliederung herausgebildet, wie im altindischen Volkstum. In dem Korporationswesen, das sich auf der breiten Grundlage des Ständewesens zu einer alle Schichten und Gruppen, alle Berufe und Gewerbe durchdringenden Macht emporgerungen hat, hat sich Indien die bedeutsamste Urkunde seiner wirtschaftlichen und socialen Kräfte gegeben. Künftiger Darstellung wird es vorbehalten bleiben, das Bild socialen und wirtschaftlichen Lebens, das hier nur in allgemeinen Umrissen entworfen werden sollte, in den mannigfachsten Einzelzügen zu erweitern, auf welche die sociologischen Denkmäler des alten Indien unsere Aufmerksamkeit hinlenken.



Inhalts-Verzeichnis.





Jahresberichte und Vereinsgaben ferner:

1887. II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** 96 S. geh. M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph v. Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 28 Seiten.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** 140 S. geh. M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof und Primas von Ungarn und seine Zeit.** 104 Seiten. geh. M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 16 Seiten.

1889. I. **P. August Schynse, Zwei Jahre am Congo.** Erlebnisse u. Schilderungen. Mit 7 Abbildungen. Herausgegeben von Karl Hespers. 104 S. geh. M. 2.—

II. **P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hauntinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. 130 S. geh. M. 1,80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** 64 S. geh. M. 1.20.

Jahresbericht. 32 Seiten.

1890. I. **P. Aug. Schynse, Mit Stanley und Emin Pascha durch Deutsch-Ost-Africa.** Reise-Tagebuch. Herausgegeb. von K. Hespers. 1. u. 2. Aufl. 116 S. geh. M. 1,80.

II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. 92 S. geh. M. 1.80.

III. **A. M. v. Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. 104 Seiten geh. M. 2.—.

Jahresbericht. 41 Seiten.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildniß des Malers Veit. 126 Seiten. geh. M. 2.—.

II. **Dr. Adalbert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. 80 S. geh. M. 1,50.

III. **H. Keiter, Heinrich Heine. Sein Leben, sein Charakter und seine Werke.** 130 Seiten geh. M. 1,80.

Jahresbericht. 60 Seiten.

1892. I. **Joseph Plaßmann, Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** 112 S. geh. M. 1,80.

1892. II. **Hespers, Karl, P. Schynse's letzte Reisen. Briefe und Tagebuchblätter.** 104 S. geh. M. 1,80.

III. **Dr. Freiherr von Hertling, Naturrecht und Socialpolitik.** 84 S. geh. M. 1,50.

Jahresbericht. 52 Seiten.

1893. I. **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. 104 S. geh. M. 1,80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** 72 S. geh. M. 1,20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** 84 S. geh. M. 1,50.

Jahresbericht. 43 Seiten.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** 68 S. geh. M. 1,20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** 116 S. geh. M. 1,80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tausen, der dänische Luther. 1494–1561.** Zur vierhundertjährigen Feier seiner Geburt. 128 S. geh. M. 2.—.

Jahresbericht. 32 Seiten.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** 144 S. geh. M. 2,25.

II. **Dr. Albert Gockel, Das Gewitter.** 120 S. geh. M. 1.80.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 39 Seiten.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. 118 S. geh. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller,** Moniatium Ebstorfensium mappa mundi mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. 64 Seiten Text geh. M. 2,—.

III. **Bachem, Julius, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** 40 S., geh. M. 1.20.

Jahresbericht. 36 Seiten.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** 124 S. geh. M. 1.80.

II. **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** 88 S. geh. M. 1.80.

III. **Zurbonsen, Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume".** 96 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 32 Seiten.

1898. I. **Prof. R. Scheid, S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts.** 72 Seiten. geh. M. 1,50.

(Fortsetzung siehe 4. Seite des Umschlags.)

1887. II. **Franz Schauerte, Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt.** 96 S. geh. M. 1.80.

III. **H. Keiter, Joseph v. Eichendorff.** Sein Leben und seine Dichtungen. 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 28 Seiten.

1888. I. **Dr. Franz Hettinger, Dante's Geistesgang.** 140 S. geh. M. 2.25.

II. **Dr. J. H. Schwicker, Peter Pázmány, Cardinal-Erzbischof und Primas von Ungarn und seine Zeit.** 104 Seiten. geh. M. 1.80.

III. **Joseph Plaßmann, Die veränderlichen Sterne.** Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 16 Seiten.

1889. I. **P. August Schynse, Zwei Jahre am Congo.** Erlebnisse u. Schilderungen. Mit 7 Abbildungen. Herausgegeben von Karl Hespers. 104 S. geh. M. 2.—

II. **P. Gabr. Meier, Süddeutsche Klöster vor hundert Jahren.** Reise-Tagebuch des P. Nep. Hauntinger O. S. B., Bibliothekar von St. Gallen. 130 S. geh. M. 1,80.

III. **Dr. Franz Falk, Die deutschen Meß-Auslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525.** 64 S. geh. M. 1.20.

Jahresbericht. 32 Seiten.

1890. I. **P. Aug. Schynse, Mit Stanley und Emin Pascha durch Deutsch-Ost-Africa.** Reise-Tagebuch. Herausgegeb. von K. Hespers. 1. u. 2. Aufl. 116 S. geh. M. 1,80.

II. **Dr. Fr. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.** Mit 9 Facsimiles. 92 S. geh. M. 1.80.

III. **A. M. v. Steinle, Edward von Steinle und August Reichensperger in ihren gemeinsamen Bestrebungen für die christl. Kunst.** Aus ihren Briefen geschildert. Mit 2 Kunstbeilagen. 104 Seiten geh. M. 2.—.

Jahresbericht. 41 Seiten.

1891. I. **Leopold Kaufmann, Zehn Vorträge über Kunst von Maler Philipp Veit.** Mit einer Kunstbeilage: Bildniß des Malers Veit. 126 Seiten. geb. M. 2.—.

II. **Dr. Adalbert Ebner, Propst Joh. Georg Seidenbusch und die Einführung der Congregation des hl. Philipp Neri in Baiern und Oesterreich.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert. 80 S. geh. M. 1.[illegible]

III. **H. Keiter, Heinrich Heine. Sein Leben, sein Charakter und seine Werke** 130 Seiten geh. M. 1,80.

Jahresbericht. 60 Seiten.

1892. I. **Joseph Plaßmann Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungs-Versuche.** 112 S. geh. M. 1.80.

1892. II. **Hespers, Karl. P. Schynse's letzte Reisen. Briefe und Tagebuchblätter.** 104 S. geh. M. 1,80.

III. **Dr. Freiherr von Hertling, Naturrecht und Socialpolitik.** 84 S. geh. M. 1,50.

Jahresbericht. 52 Seiten.

1893. I **Dr. J. P. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum.** Mit 17 Abbildungen. 104 S. geh. M. 1,80.

II. **Dr. Heinrich Weber, Der Kirchengesang im Fürstbisthum Bamberg.** 72 S. geh. M. 1,20.

III. **Nikolaus Paulus, Johann Wild. Ein Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts.** 84 S. geh. M. 1,50.

Jahresbericht. 43 Seiten.

1894. I. **Jul. Bachem, Die bedingte Verurtheilung.** 68 S. geh. M. 1,20.

II. **Dr. G. Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaates.** 116 S. geh. M. 1,80.

III. **Ludwig Schmitt, S. J., Johann Tausen, der dänische Luther. 1494–1561.** Zur vierhundertjährigen Feier seiner Geburt. 128 S. geh. M. 2.—.

Jahresbericht. 32 Seiten.

1895. I. **Prof. Dr. Wilhelm Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** 144 S. geh. M. 2,25.

II. **Dr. Albert Gockel, Das Gewitter.** 120 S. geh. M. 1.80.

III. **Dr. H. Cardauns, Die Märchen Clemens Brentano's.** 120 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. 39 Seiten.

1896. I. **Prof. Dr. Heinrich Finke, Carl Müller, Sein Leben und künstlerisches Schaffen.** Mit dem Bildniß Carl Müller's und sechs Bildertafeln. 118 S. geh. M. 2.70.

II. **Professor Dr. Konrad Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi** mit Kurze Erklarung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. 64 Seiten Text geb. M. 2,—.

III. **Bachem, Julius. Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung?** 40 S. geh. M. 1 20.

Jahresbericht. 36 Seiten.

1897. I. **Dr. Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi.** 124 S. geh. M. 1 80

II **Kirsch, Dr. J. P., Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften.** 88 S. geh. M. 1.80.

III **Zurbonsen Dr. Friedrich, Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume“.** 96 S. geh. M. 1.80.

Jahresbericht. [illegible] Seiten

1898. I **Prof. N. Scheid S. J., Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts.** [illegible] Seiten geh. M. 1.50.

(Fortsetzung [illegible])

Jahresberichte und Vereinsgaben ferner:

1898. II. Prof. Dr. Heinrich Finke, Der Madonnenmaler Franz Ittenbach. Mit dem Bildniß des Künstlers und Abbildungen von 11 seiner Werke. 80 Seiten. geh. M. 2.—.

III. **Dr. Joseph Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten.** Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt. 58 S. Text und 22 Seiten Abbildungen. Geh. M. 2.—.

Jahresbericht. 56 Seiten.

1899. I. Alexander Kaufmann, Thomas von Chantimpré. 138 Seiten geh. M. 1.80.

II. **Dr. Augustin Wibbelt, Joseph von Görres als Litterarhistoriker.** 80 Seiten. geh. M. 1,50.

III. **Joseph Dahlmann, S. J., Das altindische Volksthum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.** 140 Seiten. geh. M. 2,25.

Die **Mitglieder** der Gesellschaft erhalten den **Jahresbericht** und die regelmäßig in jedem Jahre erscheinenden **Vereinsgaben**, die Theilnehmer den Jahresbericht gratis und franco zugesandt.

Die Mitglieder und die Theilnehmer erhalten die sämmtlichen auf Veranlassung der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Schriften [**nicht** jedoch das **Staatslexikon**] bei directem Baarbezug von dem General-Secretair der Gesellschaft zu zwei Drittheilen des Ladenpreises.

Die Vereinsgaben und Gelegenheitsschriften [**nicht** die vom Verwaltungs-Ausschusse erstatteten Jahresberichte] sind auch durch den Buchhandel zu beziehen.

*

Adresse des General-Secretairs: **Dr. H. Cardauns, Köln.**
„ der Geschäftsstelle **J. P. Bachem, Köln.**

Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegebene Schriften.

Cardauns, Dr. Hermann, Konrad von Hostaden, Erzb. von Köln (1238—61). **Festschrift** zur Vollendung seiner Kathedrale dem Hochw. Herrn Dr. Paulus Melchers, Erzb. von Köln, gewidmet von der Görres-Ges. 1880. 176 S. Lex.-Format. Köln, in Commission bei J. P. Bachem. Preis: brochirt Mark 3,60. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 2,40.)

Franz, Dr. Adolph, Die gemischten Ehen in Schlesien. **Festschrift** zum Bischofs-Jubiläum des Fürstbischofs von Breslau. 1878. 152 Seiten Lexicon-Format. Breslau, G. P. Aderholz' Buchhandlung. Preis: brochirt Mark 3,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2.—.)

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. **Festschrift** zur Inthronisation des Erzbischofs Philippus von Köln. Köln 1885, in Commission bei J. P. Bachem. 180 S. Lex.-Format. Preis: brochirt Mark 4,—. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer Mark 2,65.)

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer. 1882. gr. 8°. (XVIII und 330 S.) In Commission der Herder'schen Verlagsbuchhandlung in Freib. Preis M. 13,50. (Für Vereinsmitgl. und Theiln. M. 9,—.)

Historisches Jahrbuch. Redigirt von den Prof. Dr. H. Grauert, Dr. L. Pastor u. Dr. G. Schnürer. 1.—20. Band, 1880—1899, zu 4 Heften gr. 8°. In Commission der Herder'schen Buchhandlung in München. Preis pro Jahrg. 12 M. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer 8 M.) Einzelne Hefte M. 3,50.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1883. 116 Seiten groß 8°. Preis: Mark 1,80. (Für Vereinsmitglieder und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Jahresbericht der Section für Philosophie 1884. 108 Seiten groß 8°. Preis: M. 1,80 (Für Vereinsmitgl. und Theilnehmer M. 1,20.) In Commission bei J. P. Bachem in Köln.

Staatslexikon. Heft 1—46 Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1887—97 (Nunmehr abgeschlossen.)

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Dr. Const. Gutberlet, Professor an der philos.-theol. Lehr-Anstalt in Fulda, und Dr. Jos. Pohle, Professor an der Akademie zu Münster. 1. bis 12. Band. 8°. Fulda 1888—1899. Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausg. von der Görresgesellschaft. Paderborn, F. Schöningh. Lex.-8. I. Prof. Dr. Dittrich, Nuntiaturberichte Giovanni Morone's vom deutschen Königshof (1539, 1540). 1892. — II. Dr. Ehses, Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrich's VIII. 1893. — III. Prof. Dr. Kirsch, Die päpstlichen Collectorien in Deutschland während des 14 Jahrhunderts. 1894. — IV. Dr. Ehses und Dr. Meister, Die Kölner Nuntiatur 1895. — V. Prof. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. Gregor XI. von Avignon nach Rom. 1898. — VI. W. E. Schwarz, Die Nuntiatur-Correspondenz Caspar Gropper's aus Westdeutschland (1573 bis 76). 1898.

Die Redaction der regelmäßig erscheinenden Gratis-Vereinsgaben (nicht der sonstigen Vereinsschriften) ist Herrn Dr. Hermann Cardauns in Köln, in Verbindung mit einer aus Vorstandsmitgliedern zusammengesetzten Commission, übertragen worden. Alle auf die Vereinsgaben bezüglichen Briefe und Sendungen bitten wir an genannten Herrn nach Köln, Marzellenstraße 22 zu adressiren.

Der Verwaltungs-Ausschuß.


DS 421 .D28
Das altindische Volkstum und s
Stanford University Libraries
3 6105 041 508 370



